

*a cura di*  
ANTONIO AUTIERO  
MARINELLA PERRONI

# ANATEMI DI IERI SFIDE DI OGGI

CONTRAPPUNTI DI GENERE  
NELLA RILETTURA  
DEL CONCILIO DI TRENTO

26

EDB



Scienze religiose. Nuova serie

26





a cura di  
ANTONIO AUTIERO  
MARINELLA PERRONI

# **Anatemi di ieri sfide di oggi**

**Contrappunti di genere  
nella rilettura del concilio di Trento**



EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

*FBK - Centro per le Scienze Religiose*

Sede: Via S. Croce, 77 – 38122 Trento

e-mail: info-scienzereeligiose@fbk.eu

*Direttore*

Antonio Autiero

## ANATEMI

di ieri, sfide di oggi : contrappunti di genere nella rilettura  
del concilio di Trento / a cura di Antonio Autiero, Marinella Perroni. -  
Bologna : EDB, 2011. - 303 p. : ill. ; 21 cm. - (Scienze religiose. Nuova  
serie ; 26)

Nell'occh.: Fondazione Bruno Kessler. Scienze Religiose

ISBN 978-88-10-41523-8

1. Concilio di Trento. 1545-1564 2. Donna e Chiesa - Sec.16.-20. I.  
Autiero, Antonio II. Perroni, Marinella

262.52 (DDC 22.ed.)

Composizione e impaginazione: FBK - Editoria

Scheda bibliografica: FBK - Biblioteca

© 2011 Centro editoriale dehoniano  
via Nosadella, 6 - 40123 Bologna  
[www.dehoniane.it](http://www.dehoniane.it)  
EDB®

ISBN 978-88-10-41523-8

Stampa: Tipografia Giammarioli, Frascati (RM) 2011

# Indice

|                                                                                   |   |
|-----------------------------------------------------------------------------------|---|
| <b>Presentazione</b> , di <i>Antonio Autiero</i> e <i>Marinella Perroni</i> ..... | 7 |
|-----------------------------------------------------------------------------------|---|

## **Parte prima: La storia**

|                                                                                                  |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Il concilio di Trento nella storia profana del Cinquecento,<br>di <i>Harm Klueting</i> .....     | 15 |
| Il concilio di Trento nella storia religiosa del Cinquecento,<br>di <i>Michele Cassese</i> ..... | 29 |
| Punti di luce nell'ombra tridentina, di <i>Michaela Pfeifer</i> .....                            | 71 |
| Il concilio di Trento da evento storico a categoria simbolica,<br>di <i>Anna Carfora</i> .....   | 79 |

## **Parte seconda: I temi**

|                                                                                                                                                       |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Quale tradizione?, di <i>Cettina Militello</i> .....                                                                                                  | 93  |
| Quale ministero?, di <i>Serena Noceti</i> .....                                                                                                       | 109 |
| Sacerdozio-sacrificio: aporie e conseguenze di un circolo<br>ermeneutico, di <i>Ursicin G.G. Derungs</i> e <i>Maria Cristina<br/>Bartolomei</i> ..... | 129 |
| Tracce e risonanze del «De vera et falsa poenitentia» nel Cate-<br>chismo Tridentino, di <i>Alessandra Costanzo</i> .....                             | 149 |
| L'altrove: la mistica, di <i>Stella Morra</i> .....                                                                                                   | 163 |
| La lingua dell'altro come mezzo di propagazione della fede,<br>di <i>Sandra Mazzolini</i> .....                                                       | 187 |

|                                                                                                                                 |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Maschile e/o femminile. Un confronto 'prospettico' tra concilio di Trento e concilio Vaticano II, di <i>Andrea Grillo</i> ..... | 199 |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

### **Parte terza: I luoghi**

|                                                                                                                            |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| I luoghi delle donne: clausura/missioni, di <i>Giovanna Paolin</i> ..                                                      | 215 |
| Trento e la riforma dei monasteri femminili. L'esempio napoletano, di <i>Adriana Valerio</i> .....                         | 235 |
| La mistica nelle comunità religiose femminili tra XVI e XVII secolo. Alcune considerazioni, di <i>Anna Scattigno</i> ..... | 249 |
| «La pia giovanetta»: prassi devozionali e liturgia eucaristica dopo Trento, di <i>Agnese Maria Fortuna</i> .....           | 257 |

### **Parte quarta: Spunti per una rilettura teologica**

|                                                                                               |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Concilio di Trento: riforma dall'alto o riforma dal basso, di <i>Herbert Vorgrimler</i> ..... | 279 |
| Trento (non) locuta, causa finita?, di <i>Iginio Rogger</i> .....                             | 291 |

### **Epilogo**

|                                                        |     |
|--------------------------------------------------------|-----|
| «Si quis dixerit», di <i>Crispino Valenziano</i> ..... | 299 |
|--------------------------------------------------------|-----|

# Presentazione

di *Antonio Autiero e Marinella Perroni*

Siamo alla vigilia di una ricorrenza significativa per la storia: il 2013 sarà il 450° anniversario della chiusura del concilio di Trento (1545-1563). Diversi progetti e programmi si stanno mettendo a segno, per ricordare l'evento conciliare il cui esito diede un nuovo assetto alla storia religiosa e civile dell'Europa.

Proprio la fase finale del concilio, quella voluta da Pio IV e che si consumò nel breve raggio degli anni 1562-1563, mise a tema della discussione teologica e delle decisioni conciliari, tra le altre, la comprensione dei sacramenti dell'ordine e del matrimonio (sessioni XXIII e XXIV). L'intreccio delle problematiche connesse a questi due sacramenti non era richiesto soltanto da necessità di nuovi posizionamenti nei confronti delle dottrine dei riformatori. Esso riproponeva precisamente una questione di fondo della teologia cristiano-cattolica e dell'organizzazione della chiesa: il posto e il ruolo della donna, sia nella sua esclusione dal sacramento dell'ordine, sia nella sua inclusione nel ruolo di sposa e di madre.

Una finestra aperta sul concilio di Trento e il fervore delle ricerche storiche e teologiche ad esso connesse possono affacciarsi, allora, legittimamente anche sulla tematica di genere. Chiedersi quale ruolo abbiano giocato le donne durante lo svolgimento del concilio non è, quindi, una forzatura. C'è anzitutto una domanda sul posto, addirittura sul posto fisico delle donne in quel concilio: presenti sicuramente nelle cucine e – stando alle descrizioni da novelle che ci raccontano la ricostruzione dei «luoghi del concilio» – nei bordelli, esse non avevano certo parte emergente nelle sessioni e tanto meno nella trama delle discussioni e delle decisioni dell'assise conciliare. Sicuramente però nell'immaginario di quel piccolo gruppo di padri conciliari e di legati pontifici convenuti a Trento, come anche dei membri titolari delle scuole teologiche o delle istituzioni ecclesiastiche le donne c'erano.

Eccome! Rincorrere tuttavia una esplicita prospettiva di genere nei decreti conciliari è impresa vana: perché allora volerla in qualche modo perseguire, sia pure in termini di «contrappunti», e perché pretendere di farne un punto di vista obbligato per una valutazione di quanto il concilio ha significato per la storia del pensiero teologico e della vita delle chiese?

Anche se strettamente connesso al dato congiunturale dell'accesso significativo delle donne, negli ultimi cinquant'anni, all'ambito della professionalità teologica, il perseguimento di tale prospettiva ha un valore tutt'altro che marginale e può essere declinato anche in chiave storica. Al tempo in cui i padri tridentini dibattevano i temi della giustificazione per fede o progettavano misure adeguate per la riorganizzazione della chiesa, l'istituzione dei seminari e la disciplina dei sacramenti, le donne non erano di certo lì a discutere con i titolari e titolati maschili. Né, tantomeno, veniva loro riconosciuto diritto di intervento nel discorso teologico, sebbene vada supposto che a tante di loro non ne mancasse la competenza. Le donne però erano massicciamente presenti a riempire gli spazi fisici delle chiese. C'erano state fin dall'inizio, prima e dopo l'editto di Costantino, prima e dopo lo scisma d'Oriente, prima e dopo la *reconquista* dei re cattolici, prima e dopo la lottizzazione dell'Europa occidentale da parte di principi e imperatori. E in modo latente, non clandestino, esse c'erano, perciò, anche al concilio, durante il travaglio che lo ha preparato, i periodi assembleari in cui si è andato sviluppando, i tempi lunghi che ne hanno scandito la ricezione. Molte ricostruzioni storiche lo hanno ormai portato alla luce restituendo così la fede delle donne e le loro esperienze a una storia della chiesa finalmente sottratta all'egemonia di re e principi, chierici e papi.

Però si sa: la rilettura teologica è altra cosa, rispetto alla semplice ricostruzione storica. A partire da quest'ultima, relativamente a figure e mondi femminili in cui la fede delle donne ha trovato possibilità e modalità per venire alla luce, la rilettura teologica chiede che il contrappunto di genere venga fatto sia su quanto è stato pensato e detto, sia anche – e, in questo caso, soprattutto – per ciò che non si è voluto o saputo pensare e dire. Per quanto pronunciato in regime di presunta neutralità e abituale astrattezza, ciò che il concilio ha stabilito e decretato ha comunque raggiunto e interessato, anche nella diversità dovuta alla loro concretezza di genere, uomini e donne che lo hanno

dovuto tradurre in vita vissuta. In comune tra uomini e donne c'è stata certamente la condivisione dell'impatto normativo di quanto il concilio andava decidendo e decretando. Essi, nel loro essere al maschile e al femminile, erano in uguale misura soggetti disciplinati dal dettato conciliare, alla cui costruzione tuttavia solo una parte – quella maschile – aveva contribuito. Per esprimerlo con una figura rilevante dal punto di vista teologico e canonistico si potrebbe dire che il «si quis dixerit ... Anathema sit» valeva e colpiva sia i maschi che le donne, ma la definizione del contenuto del «dixerit» restava prerogativa e appannaggio di soli uomini. Una rilettura teologica di questo inquietante fenomeno aiuta senza alcun dubbio per una migliore comprensione della genesi e della valenza di quanto il concilio ha detto e ha fatto. Per questo – e va ripetuto ancora una volta – una rilettura anche del concilio di Trento in chiave di genere non è impresa stravagante e ambizione vana, ma un dovere nei confronti della storia e un debito verso la corretta comprensione teologica.

Uno dei frutti del Vaticano II che ha avuto più evidente forza propulsiva è l'accesso delle donne alle accademie teologiche. Le donne hanno studiato teologia e lo hanno fatto senza essere né voler necessariamente diventare chierici. Dove questo porterà non è facile immaginarlo perché ha avviato una mutazione profonda di orientamenti mentali oltre che di atteggiamenti e comportamenti. Le teologhe hanno capito che il passato che avevano alle spalle non era meno importante del futuro che si apriva loro davanti. E restituire alla tradizione teologica ebraico-cristiana la dimensione di genere è diventato un compito ineludibile.

La consapevolezza di tutto questo ha portato a disegnare un convegno di studio e di approfondimento sul concilio di Trento, riletto in prospettiva di genere. Il progetto, che ha visto la feconda sinergia di due istituzioni che se ne sono fatte carico – Il Centro per le scienze religiose della Fondazione Bruno Kessler e il Coordinamento delle teologhe italiane –, ha dato vita alle sessioni del convegno «Si quis dixerit ... Rileggere il concilio di Trento: Contrappunti di genere» (Trento 27-28 maggio 2009).

L'architettura del convegno detta in un certo senso anche la struttura del volume che il lettore si trova tra le mani. Tuttavia va saputo che il testo non raccoglie solo gli interventi dei relatori al convegno; per questo esso non è semplicemente un volume di documentazione dell'evento. Ad essi si sono aggiunti alcuni altri

interventi, elaborati da partecipanti al convegno in tempi successivi e quasi come attestazione di quella fecondità di provocazioni che il convegno ha voluto mettere in circuito.

Emerge così un quadro composito che articola un discorso per evocazioni e provocazioni. Il volume parte da alcuni spunti di ricostruzione storica che fanno luce sullo scenario politico-civile e su quello religioso dell'epoca. Si addentra poi in alcuni temi specificamente teologici, come il ministero, il sacrificio, il sacerdozio, la mistica, tracciando anche elementi di confronto tra concilio di Trento e concilio Vaticano II. Attraversa l'esplorazione di luoghi determinanti per l'esperienza religiosa, come clausura, monasteri e conventi. E si chiude con alcuni spunti per una rilettura teologica. In questa sezione finale trovano spazio due interventi, in un certo senso atipici, rispetto al resto. Il primo ripropone, a distanza di diversi anni, lo scritto del teologo Herbert Vorgrimler sulla problematica della riforma della chiesa, discorso tenuto a Trento nel 1998. Il secondo raccoglie le riflessioni di mons. Iginio Rogger, quasi come quintessenza di una lunga elaborazione storica e teologica sul concilio di Trento. Ambedue questi testi declinano con linguaggio sapienziale e stimolante i nessi e le prospettive per tenere aperto il caleidoscopio di attenzione sia retrospettiva, sia paradigmatica per l'esperienza di fede e di chiesa, oggi.

L'occhio del lettore correrà spontaneo all'immagine della pagina accanto. Essa raffigura l'evento conciliare in una originale e inusitata forma di compresenza tra la realtà dei partecipanti alle assisi e le metafore rappresentanti la vera protagonista dell'immagine, la Chiesa trionfante, espressa con forte dominante di figure femminili: un registro di lettura che ben si addice alla tematica del volume.





Pasquale CATI, *il Concilio di Trento*, 1588-1589 (Santa Maria in Trastevere, cappella Altemps).

La scena si svolge durante l'avvenimento storico del concilio di Trento, a cui il cardinale Altemps partecipò in quanto legato pontificio in occasione del conclave presieduto dal pontefice Pio IV (5 settembre 1558 - 25 dicembre 1559), come si evince dallo stemma del pontefice che campeggia alle spalle del gruppo composto dai sei cardinali in assise, visibili sullo sfondo della scena, sulla parte sinistra.

In primo piano, sulla destra, si staglia la figura centrale dell'intera scena, la vera protagonista della rappresentazione, ossia la *Chiesa trionfante*, con la tiara papale sul capo, che indossa una luminosa veste bianca, in quanto simbolo della chiarezza dottrinale. Ella trionfa sull'*Eresia*, la donna urlante, con i lunghi capelli scuri, abbattuta ai suoi piedi, proprio in occasione del concilio, che si sta fisicamente svolgendo alle loro spalle e a cui la Chiesa trionfante sta di fatto soprintendendo. La Chiesa, al contempo, impone la propria mano sinistra sulla cupola di un fonte battesimale marmoreo; alle sue spalle, in posizione rialzata per essere sottolineate all'attenzione dello spettatore, figurano la *Fede*, in una

veste verde pallido ed in atto di reggere la croce, e l'*Eucarestia*, in una veste arancio chiaro, in atto di mostrare l'ostia consacrata; entrambe hanno il capo velato da due leggeri veli bianchi.

In terzo piano, in posizione dunque arretrata rispetto alla Fede e all'Eucarestia, una donna regge, tenendola bene in vista con la propria mano sinistra, un'aquila nera ad ali spiegate; l'uccello è simbolo del potere temporale, sotto cui si staglia una figura vestita di giallo che tiene al petto un uccello bianco, presumibilmente un pellicano, simbolo del sacrificio di Cristo.

Sulla destra della scena, in primissimo piano, la figura femminile ingnocchiata ai piedi della Chiesa, che indossa la corona di Davide e con la mano sinistra tiene accanto a sé due tavole di pietra, rappresenta la Legge mosaica, in atto di contemplare la Chiesa trionfante. Anch'essa sta tenendo la propria mano destra sul fonte battesimale. A fianco della Chiesa, seduta alla sua destra, una madre in atto di allattare è allegoria della funzione materna e nutrice della Chiesa per l'umanità.

Spostando lo sguardo a sinistra della scena, in primo piano, campeggiano quattro libri appoggiati in terra, di cui tre chiusi ed uno aperto, che possono alludere ai Sacri testi e quindi, per estensione, alla Dottrina; accanto vi è un mappamondo, che simboleggia l'orbe terraqueo.

In secondo piano, due figure femminili stanno dialogando; quella che indossa elmo, corazza e calzari e tiene il fascio littorio in mano è la personificazione di Roma, e la sua interlocutrice è la Fortezza, che indossa un peplum verde chiaro e regge sotto il braccio sinistro una piccola colonna di marmo, mentre con la mano destra, con le diverse dita della mano, compie una doppia azione: con l'indice ed il medio sta mostrando i libri posati in terra alle sue spalle, mentre con l'anulare ed il mignolo sta tenendo aperte le pagine. Le due figure femminili potrebbero essere lette come un'allegoria della Roma antica dei Cesari a confronto con la Roma coeva del potere papale.

In piedi sullo sfondo, leggermente sfocata, una figura femminile col capo cinto di alloro ed intenta alla lettura è personificazione dello Studio, e quindi dell'Esegesi; ella viene indicata allo spettatore da una figura femminile coronata in secondo piano che con la mano sinistra la sta mostrando allo spettatore, ma che sta al contempo volgendo il proprio sguardo alla figura centrale della Chiesa trionfante, che torna così ad essere il fulcro visuale attorno al quale ruota l'intera scena.

Il pittore Pasquale Cati nacque a Jesi intorno al 1550 e morì a Roma nel 1620. Fu allievo del Cavalier d'Arpino e si distinse, tra gli esponenti del tardo-manierismo romano, per un suo personale senso del colore. Fu attivo soprattutto a Roma, dove si trasferì giovanissimo e dove eseguì, tra il 1575 e il 1576, un vasto affresco raffigurante il *Martirio di S. Lorenzo* per la chiesa di S. Lorenzo in Panisperna, in occasione del completo rinnovamento della chiesa.

Tra il 1588 ed il 1589 si dedicò ad un ciclo di affreschi nella cappella Altemps in S. Maria in Trastevere. Nella volta e sulle pareti laterali: *Pio IV nomina il Cardinale Altemps*, *Il Concilio di Trento* e *L'Approvazione degli Atti*, tre grandi scene caratterizzate da un linguaggio di forte influenza michelangiolesca, tuttora considerati fra le sue opere principali.

Margherita Ciampaglia

Parte prima

**La storia**



# Il concilio di Trento nella storia profana del Cinquecento

di Harm Klueting

## Introduzione

Il 19 dicembre 1516 il Quinto concilio Lateranense dichiarò invalido il dogma conciliarista del concilio di Basilea del 1439, quindi di quello pseudo-concilio, illegale nell'ottica del papato e del papismo, rimasto a Basilea dopo il trasferimento a Ferrara. La bolla *Pastor aeternus gregem* stabilì che «solo il romano pontefice, in quanto ha una autorità superiore a tutti i concili, ha pieno diritto e potestà di convocare, trasferire, sciogliere i concili ...».<sup>1</sup> L'avvio, nel 1512, del Quinto concilio Lateranense, era stato segnato dall'importante testo del futuro cardinale Gaetano, *De comparatione auctoritas papae et concilii*. Tuttavia il tramonto del conciliarismo si era evidenziato già da tempo; sicuramente con il passaggio di Niccolò Cusano da conciliarista a papista, che egli operò sull'orma delle aspirazioni unificatrici di papa Eugenio IV. Il conciliarismo era quindi già superato quando Martin Lutero, nel 1518, invocò ad Augusta, richiamandosi a Niccolò Tedeschi, la decisione di un concilio. La sua riduzione al silenzio giunse con il concilio di Trento e con la bolla *Benedictus Deus* del 1564, con la quale papa Pio IV confermò i decreti conciliari. Il concilio medesimo si

---

Traduzione di Maria Pia Filograno.

L'autore limita le sue note alle sole due citazioni ricorrenti nel testo. Per un quadro generale di carattere bibliografico rimanda al suo studio *Das Konfessionelle Zeitalter, I: Europa zwischen Mittelalter und Moderne*, Darmstadt 2007; *Das Konfessionelle Zeitalter. Anmerkungen – Literatur. Europa zwischen Mittelalter und Moderne – Kirchengeschichte und Allgemeine Geschichte*, II, Berlin 2009 e all'articolo *Tridentinischer Katholizismus – Katholizismus nach dem Konzil von Trient*, in «Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte», 103 (2009), pp. 13-26.

<sup>1</sup> *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di H. DENZINGER - P. HÜNERMANN, Freiburg i.Br. 2001<sup>39</sup>, 1445.

era subordinato all'autorità pontificia. Resta da vedere: le pretese tedesche di un concilio dopo il 1520 o il 1521 erano in tutti i casi effettivamente così urgenti, come spesso viene rappresentato nella storiografia e come sembra risultare dai documenti delle Diete? O era solamente un *topos*, se nella deliberazione della prima Dieta di Spira del 1526 si stabilì che ogni ceto imperiale dovesse comportarsi fino al prossimo concilio nelle questioni religiose secondo la propria coscienza, rispondendone dinanzi a Dio e all'imperatore? I principi protestanti della Germania – ve ne erano già nel 1526, come il principe elettore Giovanni di Sassonia e il langravio Filippo d'Assia e ben presto anche altri – poterono ad ogni modo vivere benissimo, dopo il 1526 e anche dopo il 1530, senza concilio.

Lutero, che nel 1518 aveva messo in dubbio l'autorità del papa appellandosi ad un concilio, rigettò nel 1519 anche l'autorità dei concili e da allora in poi risolse la questione dell'autorità – o papa o concilio – con il principio della «sola scriptura». Solo la Sacra Scrittura possiede autorità. Nel 1520 – nel suo scritto *Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig* – equiparò il papa all'anticristo e pubblicò nello stesso anno i suoi tre grandi scritti programmatici di riforma, soprattutto *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* (*Alla nobiltà cristiana di nazione tedesca: del miglioramento dello Stato cristiano*), a mio avviso il testo decisivo della Riforma. Il 15 luglio 1520 papa Leone X emanò la bolla *Exsurge Domine* con la quale Lutero fu minacciato di scomunica e che Lutero bruciò pubblicamente il 10 dicembre 1520. Il 3 gennaio 1521 Leone X, con la bolla *Decet Romanum Pontificem*, pronunciò l'anatema papale e la scomunica contro di lui. L'8 maggio 1521 seguì, con l'editto di Worms dell'imperatore Carlo V, redatto dal legato pontificio Girolamo Aleandro, il bando imperiale contro Lutero. A partire da questa data Lutero fu condannato come eretico anche dal Sacro Romano Impero. Furono proibite la lettura e la diffusione dei suoi scritti. Chi li leggeva, li acquistava, li possedeva o distribuiva nonostante la proibizione, doveva sottostare allo stesso modo al bando imperiale e, in quanto eretico, veniva espulso dalla comunità giuridica dell'impero.

Perché all'imperatore, al più potente dei principi della cristianità, non riuscì di affermare, dopo il 1521, la giurisdizione sui delitti di eresia contro Lutero e i suoi seguaci? La risposta a questa domanda ci introduce nella storia politica del decennio che precede

il concilio di Trento. Sul punto bisogna distinguere tre livelli: il conflitto di potere fra l'imperatore e il regno francese, l'espansione dell'Islam ottomano o dei turchi nell'Europa sudorientale e il potere crescente e gli interessi dei principi nell'impero.

### 1. *Il conflitto di potere fra l'imperatore e il regno francese*

Gli Asburgo, che dall'elezione tedesca del re Alberto II nel 1438 e fino alla morte di Carlo VI nel 1740 rimasero ininterrottamente ai vertici dell'impero come re e, dall'incoronazione ad imperatore di Federico III nel 1452 a Roma, come imperatori, avevano ereditato, con l'eredità borgognona del 1477, il conflitto contro la casa regnante francese dei Valois. Nel gennaio 1477 l'ultimo duca di Borgogna, Carlo il Temerario, di una linea collaterale dei Valois, cadde nella battaglia di Nancy. Nell'agosto 1477 seguì a Gand il matrimonio di Massimiliano d'Austria, figlio dell'imperatore Federico III, con Maria di Borgogna, figlia erede di Carlo il Temerario. La Borgogna era divenuta, all'ombra della guerra dei Cent'anni tra Francia e Inghilterra e terminata nel 1453, una potenza politica e culturale significativa nonché militarmente rimarchevole tra la Francia e l'impero. Nel 1477 tutto questo ebbe fine. I possedimenti borgognoni in Olanda e nella Franca Contea, nell'odierna Francia orientale, andarono a Massimiliano I, che dal 1486 fu a capo dell'impero. La Borgogna e la Piccardia passarono ai domini della corona della casa regnante francese e, di conseguenza, alla Francia. Questo risultato non lo si raggiunse tuttavia senza conflitto militare, che si concluse con la pace di Arras del 1482 e con il trattato di Senlis, nei pressi di Parigi, nel 1493.

Il trattato di Senlis lo stipulò per la Francia re Carlo VIII, sul trono dal 1483 e che un anno più tardi, nel 1494, con la sua campagna militare per la conquista di Napoli, aprì la lotta fra i Valois e gli Asburgo per l'egemonia in Italia. Negli anni dal 1497 al 1507 seguirono nuove battaglie per Milano e Napoli, temporaneamente interrotte nel 1508 con la Lega di Cambrai, un'alleanza contro Venezia fra Massimiliano I e Luigi XII, che nel 1498 era succeduto a Carlo VIII come re di Francia. Tuttavia Francesco I, figlio e successore di Luigi XII, riprese, subito dopo la sua salita al trono, la lotta per Milano. Fino al 1521 – anno dell'editto di Worms contro Lutero – si ebbe di fatto una divisione dell'Italia

fra il Nord, sotto il dominio francese con Milano e la Lombardia, e il Sud legato alla Spagna, con Napoli e la Sicilia.

Dietro l'espansione della Francia verso l'Italia vi erano le politiche dinastiche matrimoniali degli Asburgo. Dopo il matrimonio di Massimiliano I con Maria di Borgogna nel 1477, il figlio nato da tale unione, Filippo il Bello d'Austria, sposò nel 1496 Giovanna, la figlia dei sovrani Ferdinando d'Aragona e Isabella di Castiglia. Questi due «sovrani cattolici» – titolo loro conferito nel 1496 da papa Alessandro VI – avevano concorso con il loro matrimonio del 1469 all'unione personale dei regni di Aragona e di Castiglia e quindi alla nascita della Spagna moderna. Dopo la morte di alcuni parenti la loro figlia Giovanna, andata in sposa a Filippo il Bello, divenne nel 1500 erede dei regni di Castiglia e di Aragona. Il figlio di Filippo e Giovanna, nato a Gand nel 1500, il futuro imperatore Carlo V – in Spagna Carlo I – poté assumere in tal modo, dopo la morte di Isabella di Castiglia nel 1504 e di Ferdinando d'Aragona nel 1516 e a causa dell'incapacità a regnare di sua madre, psichicamente malata e deceduta nel 1555, il dominio sulla Spagna.

Alla Spagna apparteneva anche il Sud dell'Italia. Nel 1282 re Pietro III d'Aragona aveva ereditato la Sicilia. Nel 1297 papa Bonifacio VIII aveva concesso in feudo al re Giacomo II d'Aragona la Sardegna, dove l'Aragona poté affermarsi dopo le lotte del 1323-1324. Nel 1442 re Alfonso V d'Aragona aveva conquistato Napoli. Da quel momento in poi il Sud dell'Italia rimarrà legato al regno degli Aragonesi. Questo spiega l'interesse di Carlo VIII di Francia il quale, con la sua campagna militare su Napoli nel 1494, poté sperare di prevenire un minaccioso attacco degli Asburgo sul regno di Aragona e Castiglia nell'Italia del Sud. Quanto a Milano, il suo ducato era passato, dopo la morte nel 1447 dell'ultimo duca della casa Visconti, Filippo Maria, a sua figlia Bianca Maria sposata con Francesco Sforza. La casa regnante francese però fece valere pretese ereditarie su Milano, conquistata nel 1499 e per la Francia – attraverso la Savoia e la Valle d'Aosta – posizionata in modo estremamente favorevole.

Nel 1519 il giovane re Carlo I di Castiglia e Aragona, nipote di Massimiliano I, fu eletto re in Germania con il nome di Carlo V. Fino alla sua incoronazione ad imperatore nel 1530 portò il titolo di «imperatore romano eletto», acquisito da suo nonno nel 1508. La Dieta di Worms del 1521 – la Dieta che deliberò l'editto di Worms contro Lutero – fu la prima Dieta dell'imperatore, che successiva-



mente lasciò il suo impero e si recò in Olanda e in Spagna. Sempre nel 1521 Carlo V iniziò la sua prima guerra contro Francesco I di Francia per la supremazia in Italia. Questa guerra terminò nel 1526 con la pace di Madrid, dopo che la battaglia di Pavia nel 1525 decise la guerra a favore di Carlo portando alla cattura del re francese. La pace di Madrid determinò la liberazione del re, che in seguito rigettò il trattato di pace. Successivamente cominciò, sin dal 1526, la seconda guerra. Questa si protrasse fino al 1529 e si concluse nel 1529 con la pace di Cambrai o 'delle due dame', negoziata dalla zia di Carlo V, Margherita, governatrice d'Olanda, e dalla madre del re di Francia, Luisa. Eventi importanti di questa guerra furono il sacco di Roma del 1527 e la sconfitta della flotta spagnola del Mediterraneo nella battaglia navale di Amalfi, nel golfo di Salerno, ad opera delle navi francesi e genovesi nel 1528, ma anche il passaggio del comandante di flotta genovese Andrea Doria dalla parte dell'imperatore. Dopo alcuni anni di tregua seguì nel 1536 la terza guerra fino alla pace di Nizza del 1538. Nel 1542 cominciò la quarta guerra, che fu disputata prevalentemente fuori dall'Italia e che si concluse con la pace di Crépy. Ma gli anni di tregua furono pacifici solo in apparenza. L'imperatore intraprese infatti nel 1535 una campagna militare nell'Africa del Nord, nel corso della quale fu conquistata Tunisi e nel 1541 espugnata Algeri. Erano campagne militari di alleggerimento contro i turchi, con i quali dal 1535 si era alleato il re di Francia. Queste guerre furono ciò che rese impossibile all'imperatore la persecuzione dell'eresia luterana nell'impero.

## 2. *Pericolo turco e timore dei turchi*

C'era tuttavia un secondo fronte, una seconda zona di conflitto, dalla quale scaturì, con riguardo alla riforma in atto in Germania, lo stesso risultato. Alla Dieta di Worms del 1521 fu deliberato un primo piano di spartizione fra Carlo V e suo fratello Ferdinando, più giovane di tre anni, al quale seguì nel 1522 il trattato di Bruxelles. Questo trattato lasciò a Carlo l'eredità borgognona, con l'Olanda e i regni di Spagna insieme alle terre dell'Italia meridionale e ad altre terre limitrofe nonché la dignità imperiale del Sacro Romano Impero. Ferdinando ricevette tutti i possedimenti asburgici dell'Alsazia, ad ovest, fino all'Ungheria e soprattutto ai territori austriaci. Nel 1530 egli fu eletto re in Germania e di conseguenza destinato a succedere

a suo fratello Carlo nella dignità imperiale, che ricevette nel 1558, dopo l'abdicazione di Carlo V. La spartizione del 1522 precedette la separazione della dinastia degli Asburgo, divenuta effettiva nel 1556, e la separazione dell'Olanda dall'impero con il trattato di Borgogna del 1548. Dal 1556 in poi ci furono un ramo spagnolo ed un ramo tedesco della casa degli Asburgo, la 'casa d'Austria' ovvero 'domus Austriae', come si disse a partire dal 1560 circa.

Alla porzione di Ferdinando I erano legate anche le pretese sulla Boemia e sull'Ungheria con i loro territori limitrofi, come la Croazia e la Transilvania. Tali pretese risalivano al patto successorio concluso a Presburgo nel 1491 e al doppio matrimonio negoziato alla Conferenza viennese dei principi del 1515, in base al quale Anna, figlia del re Ladislao di Boemia e Ungheria, avrebbe dovuto sposare il futuro Ferdinando I d'Austria mentre la sorella di questi (e di Carlo V), Maria, il figlio di Ladislao, Luigi II d'Ungheria. Nel 1491 nessuno di tali discendenti reali era ancora nato. Tuttavia nel 1515 nessuno poteva ancora prevedere le conseguenze dei matrimoni conclusi nel 1521 e nel 1522 e del patto successorio del 1491. Nel 1526 Luigi II, dal 1516 re d'Ungheria, morì annegando nel Danubio durante la battaglia di Mohács contro i turchi. In base al patto successorio del 1491 Ferdinando d'Austria, fratello di Carlo V, sposato con la sorella di Luigi, Anna, divenne nel 1526 re di Boemia e d'Ungheria. Fu così che cominciò il legame di queste terre con l'Austria, che durò fino al 1918.

Insieme all'eredità ungherese pendeva per gli Asburgo un'ipoteca del tipo di quella gravante sull'eredità borgognona. Se la Borgogna portò con sé il perenne conflitto con la Francia, l'Ungheria procurò l'impatto con la Turchia islamica ovvero con l'Impero ottomano.

Nel 1071 i cavalieri turcomanni avevano sconfitto le truppe bizantine presso Manzikert nell'Anatolia sudorientale. Subito dopo sorsero sulla penisola anatolica principati turcomanni, fra i quali l'Emirato di Osman sul Mar di Marmara di fronte a Costantinopoli, cellula germinale dell'Impero ottomano. Nel 1354 gli ottomani conquistarono Gallipoli e superarono lo stretto. Nel 1361 seguirono la conquista di Adrianopoli (l'odierna Edirne), nel 1389 quella della Serbia, nel 1393 della Bulgaria e nel 1396 la vittoria ottomana sull'esercito crociato presso Nicopoli in Bulgaria. Sin dal 1366 Adrianopoli, sulla sponda europea del Mar di Marmara, fu la capitale dell'Impero ottomano. Nel 1453 cadde Costantino-

poli. Nel 1460 i turchi conquistarono il Peloponneso, nel 1461 il resto dell'Impero Romano d'Oriente e l'Impero di Trebisonda. Nel 1475 sottomisero la Crimea. Nel 1479 Venezia perse Negroponte (Eubea) davanti alla costa greca dell'Egeo, Lemnos all'imbocco dei Dardanelli, Scutari e gran parte della costa albanese dell'Adriatico. In seguito l'espansione ottomana si estese all'Italia del sud, dove i turchi occuparono Otranto, a sud di Brindisi. A Roma si diffuse il terrore dei turchi. Nel giardino dell'abbazia benedettina di Sant'Anselmo sull'Aventino possono vedersi ancora oggi le fortificazioni con le quali a Roma si sperò di potersi difendere dai turchi, i quali avanzavano lungo la foce del Tevere. Solo la morte, nel 1481, del sultano Maometto II, conquistatore di Costantinopoli, allontanò la minaccia dalla città papale. Successivamente i turchi conquistarono, nel 1483, l'Erzegovina, nel 1484 i porti sul delta del Danubio e nel 1499 la veneziana Lepanto (Nafpaktos) all'imbocco del golfo di Corinto. Nel 1517 occuparono la Siria, il Libano, la Palestina e l'Egitto e con esse anche le città sante della cristianità a Betlemme o Gerusalemme. Nel 1521 cadde Belgrado e nel 1522 Rodi. La battaglia di Mohács del 1526, vittoriosa per i turchi, portò alla conquista dell'Ungheria, cosicché Ferdinando d'Austria ereditò, di fatto, solo una sottile striscia nella parte occidentale e settentrionale dell'Ungheria, la quale peraltro era continuamente minacciata, come anche la parte orientale dell'Austria e la Stiria. Nel 1529 i turchi giunsero alle porte di Vienna. Nel 1537 l'espansione ottomana si estese di nuovo all'Italia meridionale. Nel 1538 le galere turche sconfissero la flotta veneziana. Nel 1540 Venezia dovette rinunciare agli ultimi resti dei suoi possedimenti in Dalmazia, nel Peloponneso e nell'Egeo. Sempre nel 1538 la Moldavia, nell'odierna Romania, divenne principato vassallo ottomano e Aden, sulla punta meridionale della Penisola Arabica, fu occupata dai turchi prima che, nel 1547, parti dello Yemen cadessero nell'Impero ottomano e che cominciasse nel 1550 la conquista turca di gran parte dell'Africa.

Lo Yemen e il Nord-Africa erano molto lontani. Ma l'Ungheria era, per il fratello dell'imperatore, molto vicina. Dal 1541 il bassopiano ungherese divenne, con il nome di *Paschalik Ofen* (provincia di Buda) parte dell'Impero ottomano. Nel 1535 fu stretta un'alleanza fra Francesco I di Francia e il sultano Solimano, con chiara connotazione anti-asburgica.

Dalla caduta di Costantinopoli regnarono nell'Europa cristiana – oltre che nei paesi direttamente coinvolti – e specialmente

in Germania e in Italia terrore e spavento dinanzi alle spedizioni di conquista degli «infedeli». Il diffuso timore dei turchi si esprime in interpretazioni escatologiche le quali – come già Niccolò Cusano – vedevano nei turchi la verga della collera divina per i peccati della cristianità. Pur non dovendo prendere alla lettera tutto ciò che troviamo nel tardo XV secolo in Enea Silvio Piccolomini, futuro papa Pio II, o nei predicatori delle crociate come il francescano Giovanni da Capestrano, il timore dei turchi resta comunque una realtà, anche nel XVI secolo. Interessante è inoltre l'atteggiamento di Lutero, che con la sua critica al pontefice giunse al punto di attribuire ai papi motivi economici di sfruttamento e di profitto per il proprio tornaconto nei loro appelli alla difesa contro i turchi, allorché egli, nel 1529, anno dell'assedio di Vienna da parte di 250.000 soldati delle truppe turche, scrisse:

«Poiché i papi non avevano mai avuto seriamente in senno di volere la guerra contro i turchi, ma abbisognavano della guerra turca come copertura, sotto la quale facevano i loro imbrogli e depredavano colle indulgenze il denaro dalle terre tedesche, tanto spesso quanto gli aggradava, come tutto il mondo ben sapeva».<sup>2</sup>

Ferdinando I lo sapeva meglio di Lutero. Nel 1530 il suo esercito, per il quale egli disponeva di soli 10.000 uomini, in Ungheria dovette retrocedere davanti ai turchi. La successiva avanzata turca verso l'Austria seguì nel 1532, prima di un armistizio del 1533, dopo il quale però non regnò affatto la quiete. Ferdinando I dipendeva per la difesa dai turchi dal sostegno finanziario e dalle truppe d'appoggio dei principi protestanti dell'impero. Così si giunse nel 1532 alla pace di Norimberga. Questa era una convenzione, chiamata anche 'tregua religiosa di Norimberga', con la quale ai principi protestanti venne provvisoriamente concesso, quindi sino al concilio atteso da Carlo V, il libero esercizio della religione e sospesi i processi d'eresia presso il tribunale della camera imperiale, alla base dei quali vi era l'editto di Worms. In cambio i principi protestanti prestarono aiuto contro i turchi. Così sulla spinta dell'espansione ottomana la dottrina di Lutero, con la pace di Norimberga, anziché essere avversata dall'imperatore come eresia, fu per la prima volta tollerata – sebbene solo «in via provvisoria» – su base giuridica

---

<sup>2</sup> M. LUTHER, *Vom Kriege widder die Türcken* (1529), in M. LUTHER, *Werke. Kritische Gesamtausgabe. [Weimarer Ausgabe] Schriften*, Wien - Köln - Weimar, II, 30, pp. 107-148, qui p. 110.

all'interno dell'impero. In dipendenza dei pericoli militari derivanti dagli ottomani questa tolleranza venne prorogata nel 1539 con la pace di Francoforte e nel 1541 dalla Dieta di Ratisbona. Giungo così a trattare dei principi protestanti tedeschi.

### 3. *I principi tedeschi*

Alcuni principi tedeschi passarono quasi subito dalla parte di Lutero. Il primo da nominare è il principe elettore Federico il Saggio di Sassonia. Questo principe restò cattolico fino alla morte, avvenuta nel 1525, ma tuttavia sostenne Lutero con decisione. In qualità di signore di Sassonia si oppose al processo romano d'eresia contro Lutero, che era uno dei professori della sua Università di Wittenberg, perché vi vedeva un'ingerenza romana negli affari ecclesiastici dell'Elettorato di Sassonia. Alle spalle c'era la territorializzazione della Chiesa, introdotta – anche e proprio nell'Elettorato di Sassonia – già prima della Riforma – gli storici della Chiesa evangelici parlano talora di «vorreformatorisches landesherrliches Kirchenregiment» («regime ecclesiastico di signoria territoriale pre-riforma») – che può essere paragonata alla nazionalizzazione della Chiesa in Francia sotto forma di gallicanesimo. Il sostegno dei principi elettori a Lutero comportò nel processo d'eresia il trasferimento del suo interrogatorio da Roma in Germania – dove ebbe luogo ad Augusta nel 1518 –, circostanza alla quale papa Leone X, che per ragioni politiche dipendeva dai principi elettori di Sassonia, era preparato. Dopo la morte, il 12 gennaio 1519, dell'imperatore Massimiliano I, il processo d'eresia di Roma fu addirittura sospeso, avendo il papa ora ancora più considerazione per i principi elettori di Sassonia, per essere nuovamente ripreso nel febbraio 1520, quindi solo dopo l'elezione di Carlo V nel giugno 1519. Con l'emissione dell'editto di Worms l'8 maggio 1521, fu il principe elettore Federico a mettere al sicuro Lutero nel territorio di sua competenza nel castello di Wartburg presso Eisenach. Iniziò così con Federico il Saggio di Sassonia, rimasto sempre cattolico, la futura alleanza fra luteranesimo e principato territoriale protestante, che fu determinante in Germania fino alla caduta della monarchia nel 1918.

Il fratello e successore di Federico il Saggio, il principe elettore Giovanni il Costante di Sassonia, si unì a Lutero anche in senso religioso, precisamente nel 1525. Questi e suo figlio, il principe

elettore Giovanni Federico, che nel 1532 succedette a suo padre come principe elettore di Sassonia, furono, insieme al langravio Filippo d'Assia, i più importanti capi politici del protestantesimo in Germania prima della pace di religione di Augusta del 1555. Filippo d'Assia si decise per la Riforma nel 1524. Nel 1526 il principe elettore Giovanni di Sassonia avviò, con l'ispezione ecclesiastica e scolastica dell'Elettorato di Sassonia, l'erezione di un corpo ecclesiastico riformatore. Con il Sinodo di Homberg del 1526 anche Filippo d'Assia introdusse la Riforma nel suo territorio. Ad essa erano connesse – in Assia già dal 1526 – numerose soppressioni di conventi. Se è ben vero che una gran parte dei beni conventuali confiscati fu utilizzata per la retribuzione dei pastori protestanti nonché per l'organizzazione scolastica e per l'assistenza agli indigenti – i famosi *Landspitäler* (gli ospizi territoriali) dell'Assia sorsero in precedenti edifici conventuali –, una parte considerevole dei beni conventuali afflù tuttavia anche nelle casse dei langravi. I principi che passarono dalla parte di Lutero e della Riforma approfittarono di essa politicamente ed economicamente – anche se alcuni di costoro avevano motivazioni religiose. Ne approfittarono politicamente perché poterono completamente integrare nel loro territorio la Chiesa sotto forma di *Landeskirchen* (chiese locali) protestanti con completa esclusione dei vescovi, prestandosi in tal modo alla costituzione nel loro territorio dello Stato della prima età moderna. Economicamente ne approfittarono grazie all'appropriazione dei beni ecclesiastici.

Nel 1526 Giovanni di Sassonia e Filippo d'Assia costituirono a Gotha una lega per difendersi dagli attacchi derivanti dal loro intervento a favore della Riforma. Presto altri principi – e numerose città imperiali – li seguirono. Si possono ricordare soprattutto il margravio Giorgio Federico di Brandeburgo-Ansbach e il duca Ernesto di Braunschweig-Lüneburg. Sono questi i principi che nel 1529, alla seconda Dieta di Spira, protestarono contro il tentativo di Ferdinando I di revocare le citate concessioni della prima Dieta di Spira del 1526. Questa protesta ha comportato fino ad oggi, come noto, l'attribuzione agli evangelici del nome di «protestanti». Dopo la Dieta di Augusta del 1530 e la confutazione della professione di fede luterana, la *Confessio Augustana*, da parte dell'imperatore rientrato in Germania, i principi protestanti costituirono nel 1531, sotto la guida dell'Assia e dell'Elettorato di Sassonia, la lega di Smalcalda, un'alleanza difensiva contro la politica religiosa dell'imperatore.

L'esistenza di tale coalizione politico-militare protestante costrinse Carlo V e Ferdinando I, a causa di una nuova avanzata turca, ad una politica moderata. Fu così che si giunse alla menzionata pace di Norimberga del 1532. Il conflitto politico permanente fra Carlo V e la Francia ad ovest e a sud, l'espansione ottomana a sud-est e la posizione politica di forza dei principi protestanti in Germania incisero contemporaneamente e impedirono all'imperatore la repressione della Riforma nel senso voluto dall'editto di Worms.

Questa situazione cambiò solo dopo che si conclusero le guerre di Carlo V contro la Francia con la pace di Crépy del 1544, avendo l'imperatore di nuovo 'mano libera'. Si giunse così nel 1546 alla guerra di Smalcalda, che l'imperatore intraprese come spedizione punitiva contro i principi protestanti conformemente al bando imperiale e alla giurisdizione contro i delitti di eresia. La guerra si concluse nel 1547 dopo la battaglia di Mühlberg sull'Elba con una incisiva sconfitta della Lega smalcaldiana e con la cattura dei due capi politici dei protestanti, il langravio Filippo d'Assia e il principe elettore Giovanni Federico di Sassonia. Si trattò della sconfitta politica più grave dei protestanti in Germania nel corso di tutto il XVI secolo. Un famoso dipinto di Tiziano custodito al Prado di Madrid mostra l'imperatore a Mühlberg, a cavallo, in posa vittoriosa. La vittoria aprì la strada all'imperatore per l'*Interim* di Augusta del 1548. Con esso si concesse ai protestanti esclusivamente la comunione dei laici e il matrimonio dei sacerdoti già sposati, sebbene solo in forma provvisoria e in attesa di una decisione definitiva del concilio di Trento, che era stato avviato nel 1545. Queste concessioni non valevano per i cattolici. Per essi fu emanata la *Formula reformationis*.

L'*Interim* di Augusta avrebbe siglato la sconfitta del protestantissimo se la nuova avanzata degli ottomani non avesse portato ancora una volta ad una svolta repentina. A ciò contribuì anche il trattato di Chambord concluso nel 1552 fra i principi protestanti e il re Enrico II di Francia, figlio e successore di Francesco I, salito al trono nel 1547. Con il trattato di Chambord i principi protestanti cedevano al re francese i vescovadi di Metz, Toul e Verdun, appartenenti all'impero, e si procurarono in cambio la protezione del re di Francia nei conflitti con l'imperatore; con la pace di Westfalia del 1648 Metz, Toul e Verdun divennero definitivamente francesi. Si giunse così alla guerra dei principi del 1552, che costrinse l'imperatore alla fuga attraverso i monti, da Innsbruck, in Tirolo, fino a Villico

in Carinzia. Il trattato di Passau del 1552 pose fine alla guerra dei principi e portò alla pace religiosa di Augusta del 1555. Si trattò di un'evoluzione interna – prettamente politica – tedesca, che ebbe luogo contemporaneamente al concilio di Trento dal 1545 al 1563.

#### 4. *Ostacoli politici sulla via per Trento*

Ma chi voleva davvero il concilio, chi non lo voleva, e perché si giunse fino al 1545 per potersi finalmente riunire nella città vescovile sull'Adige? Io resto sul piano della storia politica e rinuncio a divagazioni nella storia teologica e ecclesiastica, sebbene preferirei di gran lunga parlare di essa.

In Germania le Diete di Norimberga del 1523 e del 1524 avanzarono la richiesta di un concilio. Diete successive minacciarono la convocazione di un concilio nazionale tedesco nel caso in cui il papa non avesse convocato alcun concilio generale. L'imperatore Carlo V e suo fratello Ferdinando I volevano il concilio, poiché da esso si ripromettevano l'auspicata restaurazione dell'unità della Chiesa. Il re di Francia Francesco I invece non voleva il concilio, essendo la Francia interessata ad una forte componente protestante entro l'impero per limitare il potere dell'imperatore. Il re di Francia temeva quello che l'imperatore auspicava: la restaurazione dell'unità della Chiesa in Germania. Neppure papa Clemente VII, Giulio de' Medici, che nel 1523 era succeduto nel pontificato ad Adriano VI, successore a sua volta di Leone X, voleva il concilio, neppure egli essendo interessato ad un rafforzamento dell'imperatore attraverso la restaurazione dell'unità della Chiesa in Germania con un respingimento dei principi protestanti.

Dovette giungersi al 1536 perché papa Paolo III, Alessandro Farnese, d'intesa con Carlo V, convocasse un concilio a Mantova, che avrebbe dovuto condannare le eresie, portare avanti la riforma della Chiesa, servire alla pace fra le potenze cristiane e organizzare la difesa contro i turchi. Anche i principi protestanti tedeschi furono invitati a Mantova. Essi rifiutarono la loro partecipazione e neppure la Francia vi partecipò. Il papa trasferì quindi il concilio a Vicenza, dove fu sospeso nel 1539.

Nel 1541 Carlo V propose a Paolo III la città di Trento quale sede del concilio. Trento apparteneva al Sacro Romano Impero e poteva valere, pur parlando la popolazione l'idioma italiano, come



città tedesca. Questo aumentava le possibilità di accettazione del concilio in Germania e andava incontro alle pretese tedesche. Paolo III convocò il concilio per il 1542. Ma anche in questo caso sopraggiunse una nuova guerra di Carlo V contro la Francia. Il concilio fu sospeso. Solo dopo la pace di Crépy del 1544 il papa stabilì l'apertura del concilio per il 15 marzo 1545. Di fatto però il concilio fu aperto solo il 13 dicembre 1545 – in assenza dei rappresentanti dei principi protestanti tedeschi. I rappresentanti dei protestanti tedeschi intervennero tramite legati dell'Elettorado di Brandeburgo, dell'Elettorado di Sassonia, del Württemberg e della città imperiale di Strasburgo solo nel secondo periodo di sessione del concilio nel 1551, mentre i partecipanti francesi presenziarono solo nel terzo periodo di sessione, dal 1562 al 1563.

Nei dieci anni di vacanza del concilio fra il 1552 e il 1562, si erano avvicendati contrasti politici per la sua prosecuzione. papa Paolo III, che aveva convocato il concilio nel 1545, era deceduto nel 1549 e, nel 1555, i suoi successori Giulio III e Marcello II. Dal 1555 fu in carica Paolo IV, Gian Pietro Carafa, che non aveva alcun interesse al concilio. Dopo la morte di questi nel 1559 i cardinali elessero Giovanni Angelo de' Medici, che assunse il nome di Pio IV. Pio IV riconvocò il concilio nel 1560. Tuttavia anche in questo caso trascorse lungo tempo prima che il concilio si riunisse effettivamente, cosa che si verificò nel 1562, quando fu avviato il terzo e ultimo periodo di sessione del concilio di Trento.

Anche qui l'atteggiamento delle forze politiche era diviso. Il re Filippo II di Spagna, che era succeduto nel 1556 a suo padre Carlo V, morto due anni dopo, voleva la ripresa del concilio di Trento, iniziato nel 1545. Re Francesco II di Francia che, in quanto nipote di Francesco I, nel 1559 era subentrato nella successione a suo padre Enrico II, non voleva la ripresa del concilio di Trento. Egli sposò l'idea di un nuovo concilio, tentando di giungere ad un accordo con i protestanti in Francia – il 1559 fu l'anno del primo sinodo nazionale dei protestanti francesi. Con la convocazione di un nuovo concilio in luogo di una riconvocazione del vecchio i decreti dogmatici del primo e del secondo periodo di sessione, privi di promulgazione pontificia, sarebbero decaduti e con essi la delimitazione teologica contro la Riforma. Il tutto avrebbe dovuto – forse con esito diverso – essere nuovamente negoziato. In uno dei suoi rari momenti di concordia con il re di Francia, anche l'imperatore Ferdinando I perorò la convocazione di un nuovo concilio

in luogo della riconvocazione del vecchio. Egli temeva turbolenze fra i principi protestanti dell'impero. La pace religiosa di Augusta del 1555 aveva infatti portato nell'impero pace politica fra le confessioni e reciproca tolleranza fra principi cattolici e luterani. L'imperatore voleva veder custodita questa pace politica. Allorquando non poté conseguire la convocazione di un nuovo concilio ed era imminente la riconvocazione del concilio di Trento per un terzo periodo di sessione, l'imperatore Ferdinando I fece chiedere al papa di autorizzare la comunione ai laici e il matrimonio dei sacerdoti, per andare incontro ai protestanti in Germania. Anche i principi protestanti tedeschi furono di nuovo invitati a Trento, come già per il secondo periodo di sessione. Essi si riunirono a Naumburg e da qui rifiutarono la partecipazione al concilio.

### *Conclusioni*

Storia della Chiesa e storia della teologia si svolgono all'interno del mondo della politica con le sue guerre e con i suoi – sempre solo provvisori – trattati di pace, nel cuore di un mondo caratterizzato dall'ambizione al potere e al dominio, al denaro e al profitto, un'ambizione che si ripropone continuamente anche all'interno della Chiesa, incontrando così la critica dei cristiani devoti, dei cercatori di Dio, dei mistici. Uno di questi critici della Chiesa e cercatori di Dio fu all'inizio anche il prete cattolico, professore di Teologia e clerico regolare dell'ordine degli agostiniani-eremiti Martin Lutero, il quale non comprese che anche la sua ricerca di Dio e della giustizia divina potesse essere strumentalizzata dai potenti della politica. Anche la lotta contro l'eretico Lutero si collocò nel segno della politica e dei conflitti politici dell'epoca, i quali fecero sì che l'imperatore non potesse affatto applicare per lungo tempo la giurisdizione sui delitti di eresia.

Ma anche il concilio di Trento, che non si collocò all'inizio, bensì alla fine di un lungo percorso di riforma cattolica, ebbe luogo all'interno del mondo della politica e dell'ambizione al potere. Finanche la sua attuazione fece parte degli intrighi della politica e delle controversie fra l'imperatore e la Francia, le grandi potenze del XVI secolo. Ciò nonostante il concilio di Trento ha rinnovato in punti importanti il credo della Chiesa e contribuito a fare chiarezza laddove sussistevano dubbi di verità.

# Il concilio di Trento nella storia religiosa del Cinquecento

di Michele Cassese

Nel 1995, all'inaugurazione di una mostra sul concilio di Trento – ricorreva il 450° anniversario degli inizi dei lavori del Tridentino – un vescovo italiano, forse dimentico del Vaticano II conclusosi trent'anni prima, o nostalgico di un'educazione che lo aveva forgiato, invitava caldamente i presenti a studiare quel concilio per comprendere cos'è il vero cristianesimo.

Non vogliamo giudicare la *forma mentis* di questo prelato; ma va rilevato come il Tridentino rappresenti ancora, nella mentalità di molti uomini della gerarchia o cattolici in generale, un punto di riferimento fondamentale per la loro visione della Chiesa e per la loro comprensione della fede cristiana *tout court*. L'affermazione di quel vescovo era la dimostrazione pratica di quanto affermava in quello stesso anno Boris Ulianich: il concilio di Trento «è entrato nel tessuto e nella vita dell'Occidente cristiano e condiziona ancora riflessioni, sviluppi, approcci della Chiesa, oggi».<sup>1</sup> E ribadiva: esso «è ancora un avvenimento nodale con cui, all'interno della storia del cristianesimo, ci si deve confrontare. A prescindere dall'esito del confronto».<sup>2</sup>

Come spiegare, altrimenti, le numerose monografie su quel concilio che si continuano a stampare, ed i tanti convegni che gli vengono dedicati?

---

<sup>1</sup> B. ULIANICH, *La Chiesa alla vigilia del Concilio di Trento. Note e appunti*, in A. CIOFFI - C. MALAFRONTI (edd), *Il Concilio di Trento e la sua incidenza nell'Italia Meridionale*, Castellammare di Stabia (Napoli) 2001, p. 15.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

## 1. *Il concilio di Trento nel giudizio della storiografia*

Il Tridentino, XIX concilio della serie delle assise ecumeniche della Chiesa cattolica, è insieme uno spartiacque nella sua storia secolare, il fondamento di tutta un'epoca caratterizzata da una nuova impostazione strutturale della Chiesa cattolica, ed anche l'origine di una nuova mentalità, di un modo d'essere della Chiesa segnato da una nuova spiritualità. Secondo H. Jedin «il Concilio di Trento è rimasto memorabile proprio perché nessuno degli altri concili lo superò nella profondità dei suoi effetti in tutti i campi della vita della Chiesa».<sup>3</sup> In questa pietra miliare nella storia della Chiesa cattolica, a seconda degli schieramenti storiografici, c'è chi riconobbe l'inizio della cosiddetta «riforma cattolica»,<sup>4</sup> categoria considerata impropria, invece, da chi vi coglie l'abbrivio e il grande decollo della Controriforma. È evidente quindi che il concilio di Trento è stato un accadimento della storia della cristianità tra i più discussi, da una parte criticato, mitizzato dall'altra, decantato da alcuni, da altri condannato.

Significativo, ad esempio, il titolo che il servita Paolo Sarpi, primo storiografo del concilio, diede alla sua opera: *Historia del Concilio tridentino nella quale si scoprono tutti gl'artificii della Corte di Roma, per impedire che né la verità dei dogmi si palesasse, né la riforma del papato et della Chiesa si trattasse di Pietro Soave Polano*.<sup>5</sup>

Il Tridentino per il Sarpi fu, come lascia intendere il titolo stesso, sintomo di decadenza, un'«abile commedia manovrata da Roma» e a suo giudizio

«la Iliade del secol nostro, [che] ha sortito forma e compimento tutto contrario al disegno di chi l'ha procurata e al timore di chi con ogni studio l'ha disturbata ...; desiderato e procurato dagli uomini pii per riunire la

---

<sup>3</sup> H. JEDIN, *La posizione del Concilio di Trento*, in H. JEDIN, *Riforma cattolica o Controriforma? Tentativo di chiarimento dei concetti con riflessioni sul Concilio di Trento*, Brescia 1995<sup>2</sup>, pp. 73-74.

<sup>4</sup> H. Jedin, infatti, lo considera «il concilio riformatore per eccellenza nella storia della Chiesa»; *ibidem*, p. 80; «il punto d'incontro» della «riforma cattolica» e della Controriforma; «l'avvenimento più importante nella storia della Chiesa» tra il XV e il XVII secolo; *ibidem*, pp. 91-92.

<sup>5</sup> Pubblicato In Londra, Appresso Giovan Billio Regio stampatore MDCXIX. Pietro Soave Polano è naturalmente uno pseudonimo.

Chiesa che principiava a dividersi, per contrario ha così stabilito lo scisma ed ostinate le parti che ha fatto le discordie irreconciliabili ...».<sup>6</sup>

Al giudizio negativo del servita veneziano, secondo il quale il Tridentino non ha né chiarito la verità dogmatica – che a suo avviso doveva fondarsi sulla Sacra Scrittura – né proposto una vera riforma del papato e della Chiesa, tale da riavvicinarla all'immagine della Chiesa dei primi secoli, fa da *pendant* quello del tutto positivo del gesuita Pietro Sforza Pallavicino che circa cinquant'anni dopo scrive una *Istoria del Concilio di Trento*,<sup>7</sup> in cui accusa il Sarpi di tendenziosità polemica e di poca attendibilità storica, ed elogia il Tridentino come uno degli eventi di maggiore «utilità» per la religione che «merita di passare alla contezza de' posteri».

«Niun altro Concilio fu per durazione più lungo, per articoli di fede quivi decisi più ampio, per mutazione di costumi e di leggi più efficace, per ostacoli scontrati più arduo, per diligenza nell'esaminar le materie più accurato, e ciò che avviene in tutte le opere grandi, più esaltato dagli amici, più biasimato da' nemici».<sup>8</sup>

In effetti l'opera del Pallavicino ha un carattere apologetico e, secondo il Fueter, «non è più l'opera di uno storico, ma quella di un avvocato, un'arringa di difesa, che confuta punto per punto l'esposizione dell'accusatore»: Sarpi.<sup>9</sup> Entrambe le opere sono dunque inficiate da un vizio di fondo: dall'intento polemico quella di Sarpi, dall'apologia quella di Pallavicino.

Le due contrapposte posizioni secentesche erano già state espresse nel secolo precedente da contrastanti opinioni religiose/ecclesiali. È apologetico l'anonimo manoscritto cinquecentesco conservato nella Biblioteca comunale di Bologna, che considera il concilio un *deus ex machina* di tutto il cattolicesimo moderno, per cui «colui che studia questo Concilio di Trento a fondo può dire che egli conosce tutti i concili che sono stati celebrati per il

---

<sup>6</sup> P. SARPI, *Istoria del Concilio di Trento*, 2 voll., Londra 1619; ed. a cura di C. VIVANTI, 2 voll., Torino 1974; qui ed. Firenze 1966, I, pp. 3 ss.

<sup>7</sup> Pubblicata a Roma 1656-57; altra edizione fu P. SFORZA PALLAVICINO, *Istoria del Concilio di Trento*, a cura di F.A. ZACCARIA, 6 voll., Faenza 1792-1797; noi abbiamo consultato l'edizione a cura di M. SCOTTI, *Istoria del Concilio di Trento ed altri scritti*, Torino 1968<sup>2</sup>.

<sup>8</sup> P. SFORZA PALLAVICINO, *Istoria del Concilio di Trento*, p. 59.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

passato, poiché li contiene tutti in compendio».<sup>10</sup> È denigratoria, invece, l'opera del sovrintendente della Chiesa luterana Martin Chemnitz *Examen Concilii tridentini* (1563-1573). Il Chemnitz considerava il Tridentino «non libero e papesco» e sosteneva che «l'intento del Concilio non era dottrinale ma esclusivamente politico, l'asservimento della Chiesa al Pontefice Romano, e che in questa prospettiva avrebbero da essere interpretati tutti gli atti ed i fatti del Concilio».<sup>11</sup> Tale giudizio era confermato dal filosofo Leibniz in una sua lettera del 1693, indirizzata a Jacques-Bénigne Bossuet, il famoso vescovo di Meaux, in cui sosteneva che il Tridentino era stato soprattutto «un sinodo italiano in cui si ammettevano gli altri solo per la forma, e per meglio mascherare il gioco».<sup>12</sup>

Gli storici dell'ultimo secolo, dopo una fase di reiterazione delle posizioni pregiudiziali di diverse correnti, hanno assunto una posizione più distaccata e più critica. Joseph Lortz difatti lo considera «il Concilio più papale della storia, prima del Vaticano I», perché «mostrò e, in parte, definì la Chiesa come istituzione salvifica, oggettiva e ancorata al papato»,<sup>13</sup> mentre il luterano Walter von Loewenich ne vede «la chiave di volta su cui poggia il cattolicesimo post-riformistico».<sup>14</sup> Hubert Jedin, lo storico che, secondo P. Brezzi,<sup>15</sup> ci ha lasciato con la sua ponderosa *Storia del Concilio di Trento*<sup>16</sup> «il frutto più maturo» della storiografia

<sup>10</sup> Da G. ALBERIGO, *Du Concile de Trente au tridentinisme*, in «Irenikon», 2 (1981), p. 192.

<sup>11</sup> Da M. BENDISCIOLI, *L'idea conciliare e i protestanti*, in *Il IV centenario del Concilio di Trento*, Milano 1946, pp. 14 ss.

<sup>12</sup> BOSSUET, *Oeuvres*, Parigi 1862-1868, XVIII, pp. 198-199; J. DELUMEAU, *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, Milano 1976, pp. 39-40.

<sup>13</sup> J. LORTZ, *Storia della Chiesa*, II, Alba 1973<sup>2</sup>, p. 216.

<sup>14</sup> W. VON LOEWENICH, *Il cattolicesimo moderno*, Milano 1962, p. 20.

<sup>15</sup> P. BREZZI, *Storia della storiografia del Concilio di Trento negli ultimi cinquant'anni*, in *Il Concilio di Trento. Prospettive storiografiche e problemi storici*, Milano 1965, p. 22.

<sup>16</sup> H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, 4 voll., Brescia 1949-1984. Jedin è stato accusato da parte di alcuni di aver fatto un'opera apologetica, da altri di essersi cimentato in un'opera di storia ecclesiastica troppo da 'scienziato' e poco da credente. Suo intento, precisa lo storico tedesco, è stato invece di voler riportare i fatti come sono accaduti e di «esporre, cioè delineare quella immagine del passato che si è formata [in lui] per mezzo dello studio delle fonti»; JEDIN, *Storia del Concilio*, II, p. 8. Fatto è che la sua opera è quella più attendibile tra quelle fino ad oggi esistenti, talmente da essere un punto di riferimento per chi voglia avere un approccio serio e fondato con la storia del Tridentino. In sottofondo però - occorre tenerlo presente - si scorge la concezione che Jedin ha della storia della Chiesa: scienza chiaramente teologica, anzi «parte inte-

sul Tridentino, lo legge come «una pietra miliare» della storia della Chiesa: «l'avvenimento che ha sottoscritto lo scisma religioso della Chiesa e con i suoi decreti riformatori ha contribuito fondamentalmente al rinnovamento della Chiesa cattolica e l'ha plasmata per i secoli seguenti».<sup>17</sup> Ed è per questo che il Tridentino è considerato da Jedin come espressione della Controriforma, ad uno stesso tempo, anche della riforma cattolica, categoria storica da lui valorizzata al massimo.

Con Jedin, si fa strada l'idea del concilio di Trento come evento centrale di un processo di trasformazione e di rinnovamento del cattolicesimo. Ma si tratta di un rinnovamento, completa Jean Delumeau, che veniva da lontano e andava lontano. Insomma, al concilio di Trento è legata strettamente l'idea di cambiamento,<sup>18</sup> che, secondo John Bossy, si prolunga con mutazioni profonde affioranti nei rituali, nelle istituzioni e nella cultura<sup>19</sup> in tutto il periodo che va dal 1400 al 1700. Quel cambiamento si evidenzia in un passaggio da una vita di comunità rissosa all'imposizione di un ordine gerarchico, dalla spontaneità alla costrizione. Per lo storico americano Ronnie Po-Chia Hsia, invece, il rinnovamento cattolico inizia proprio con il concilio di Trento e termina con la soppressione dei gesuiti, ed è contrassegnato dalla riaffermazione dell'autorità sacerdotale contro il protestantesimo e da un fervore religioso che spinge verso la santità, anche da parte dei semplici laici, in particolare delle donne.<sup>20</sup>

## 2. *Il contesto storico-religioso del concilio*

Il primo problema che occorre affrontare è quello relativo alle cause di quel concilio e ai suoi obiettivi. Sono questioni fondamentali per comprendere la portata e i frutti che quelle

---

grante dell'ecclesiologia», la cui «premessa – però rimane per lui – ovviamente la ricerca rigorosamente scientifica e l'esposizione obbiettiva dei fatti»; H. JEDIN, *Introduzione alla storia della Chiesa*, Brescia 1973, p. 48.

<sup>17</sup> H. JEDIN, *Introduzione*, in H. JEDIN - P. PRODI (edd), *Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 4), Bologna 1979, p. 7.

<sup>18</sup> A. PROSPERI, *Il Concilio di Trento. Un'introduzione*, p. 177.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 178.

<sup>20</sup> R. PO-CHIA HSIA, *La Controriforma. Il mondo del rinnovamento cattolico (1540-1770)*, Bologna 2001, pp. 15-16.

assise hanno avuto nella vita della Chiesa cattolica e nella società europea del secolo XVI. Per questo è opportuno cogliere innanzitutto la situazione religiosa, ed ecclesiastica in particolare, del Quattro-Cinquecento.

A noi pare che il concilio di Trento sia stato un evento centrale nella cosiddetta crisi religiosa del Cinquecento, una crisi che veniva da lontano e che si presentava sotto diversi aspetti: istituzionale, relativamente alla Chiesa stessa, ma anche politica e sociale, culturale e, in senso lato, religiosa. Mai due secoli, come quelli del Quattro-Cinquecento, si sono presentati così complessi e difficili per la cristianità e la Chiesa cattolica in particolare.

La Chiesa viveva innanzitutto una profonda crisi strutturale, risalente già alla cattività avignonese (1303-1377). Questa aveva portato il papa in terra straniera, rendendolo succube del re di Francia e aveva causato tra fine del Trecento e inizi del Quattrocento (1378-1417) il grande scisma d'Occidente. Tale scisma rappresenta l'evento più sorprendente del disordine istituzionale attraversato dalla Chiesa cattolica lungo la sua storia, perché tre papi si contendevano il soglio di Pietro, mentre i concili di Costanza (1414-18) e di Basilea (1431-36) con l'affermazione del conciliarismo contendevano al papa il primato all'interno della stessa istituzione ecclesiastica. La questione conciliarista fu risolta con papa Eugenio IV che nel 1438, a Ferrara, non riconobbe le decisioni di Basilea e scomunicò quanti avessero continuato i lavori di quel concilio, che ormai aveva l'appoggio soltanto del re di Francia Carlo VII.

Il papato continuava però a vivere una situazione estremamente ambigua, in contrasto con la sua missione che, si sosteneva fin dall'età costantiniana, doveva essere di guida e di governo spirituale della cristianità. Fin dalla II metà del Quattrocento, ed in seguito sempre di più, il papa appariva come un qualsiasi altro principe d'una di quelle monarchie di carattere assolutistico che si andavano formando in epoca moderna. Egli si presentava come il 'sovrano pontefice',<sup>21</sup> con poteri, appunto, pienamente assolutistici. Tuttavia, mentre i governanti di altri Stati erano principi territoriali, la loro sovranità cioè ricadeva solo nei limiti dello Stato di loro appartenenza, il pontefice romano era un sovrano insieme territo-

---

<sup>21</sup> Illuminante è l'opera di P. PRODI, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografie, 3), Bologna 1982.



riale e universale. Le sue disposizioni fiscali, i suoi decreti, le sue disposizioni di carattere giuridico avevano una ripercussione non solo nello Stato Pontificio, ma in tutta la cristianità occidentale. Egli era soprattutto un *dominus beneficiorum*, un elargitore non disinteressato di benefici ecclesiastici, vale a dire di vescovati, cardinalati e abbazie, assegnati a discendenti di famiglie per lo più nobili dietro pagamenti di alte somme di denaro.<sup>22</sup> La corsa ai titoli ecclesiastici era dovuta al fatto che quelle cariche erano fonte di proventi economici legati alle diocesi, e motivo di prestigio in società. A tal fine venivano create perfino nuove diocesi, così da soddisfare adeguatamente le richieste di famiglie aristocratiche in cerca di benefici ecclesiastici per i loro cadetti.<sup>23</sup> La plethora di diocesi, eccessive rispetto alle necessità pastorali ed amministrative, e spesso anche causa di conflitti giurisdizionali ed economici tra i diversi titolari, è caratteristica soprattutto in Italia. Solo nel Regno di Napoli nel Cinquecento vi erano circa 129 diocesi, più di quante ne avessero l'Italia settentrionale (63 diocesi) e l'Italia centrale (61 diocesi);<sup>24</sup> un'enormità rispetto alle 131 diocesi di tutta la Francia, alle 67 di Inghilterra, Galles, Scozia e Irlanda messe insieme. Molte diocesi italiane inoltre erano in condizione di estrema povertà. Eccessivo, per numerose di loro, il peso della tassazione papale, corrispondente a un terzo delle entrate lorde annuali di una diocesi.<sup>25</sup> In questo modo molti prelati erano portati a non accontentarsi di un solo titolo e beneficio, ma cercavano di accumulare cariche ecclesiastiche in vista

---

<sup>22</sup> Si veda A. PROSPERI, *'Dominus beneficiorum': il conferimento dei benefici ecclesiastici tra prassi curiale e ragioni politiche negli stati italiani tra '400 e '500* in P. PRODI - P. JOHANEK (edd), *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 16), Bologna 1984, pp. 51-86; dello stesso autore, *La figura del vescovo fra Quattrocento e Cinquecento: persistenze disagi e novità*, in G. CHITOLINI - G. MICCOLI (edd), *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Torino 1986, pp. 217-262.

<sup>23</sup> Maria d'Aragona e Alfonso d'Avalos, marchese del Vasto, poi governatore di Milano, fecero i salti mortali, per ottenere tramite l'intervento di diversi cardinali, tra cui Giovanni de' Medici, futuro Pio IV, l'erezione della diocesi di Giffoni, nel salernitano, e la sua assegnazione ad un loro familiare; si veda A. SILVESTRI, *Le vicende del vescovato di Giffoni nel secolo XVI*, in «Rassegna storica salernitana», 12 (1951), pp. 5-12; A. MARRANZINI, *L'arcivescovo Girolamo Seripando e la diocesi di Giffoni*, in A. MARRANZINI, *Il cardinale Girolamo Seripando Arcivescovo di Salerno legato pontificio al Concilio di Trento*, Salerno 1994, pp. 137-146.

<sup>24</sup> Cfr. D. HAY, *La Chiesa nell'Italia rinascimentale*, Roma - Bari 1979, pp. 18, 183-194.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 17-19.

non solo di onore e prestigio, ma anche di conseguenti benefici e rendite economiche. Si trattava di una vera e propria simonia a cui si aggiungeva una politica nepotista dei papi e dei dignitari ecclesiastici più in vista, una vera e propria politica familiare che caratterizzava il governo dei pontefici. Può bastare l'esempio offerto da Paolo III Farnese; investì della dignità cardinalizia i suoi due nipoti appena adolescenti, Alessandro e Ranuccio, ed elargì enormi e lucrosi titoli beneficiari.<sup>26</sup> Papi come Alessandro VI, Pio II, Giulio II, Leone X, Clemente VII, Paolo III, Giulio III appaiono molto più vicini a principi guerrieri, re rinascimentali e concubini che a capi della cristianità preoccupati della fede e della salvezza delle anime.

La mancanza di tale preoccupazione era evidenziata e confermata dai vescovi e dai parroci,<sup>27</sup> soprattutto di campagna, che non risiedevano nelle loro sedi ma lasciavano il loro compito a vicari spesso poco interessati alla cura delle anime, oppure ignoranti, poco impegnati e preoccupati solo della loro prebenda. Vescovi e alti prelati risiedevano nelle grandi città, presso le corti o altri sedi signorili. Laddove il vescovo era presente, lo era principalmente in qualità di principe o signore territoriale.

Il clero sia secolare sia regolare era pletorico; la percentuale sul totale della popolazione era veramente alta: a Bologna c'era più del 12% degli ecclesiastici, a Siena il 4%, anche maggiore in altre città. Di loro colpiva soprattutto l'ignoranza, in modo particolare in materia religiosa, la poca preparazione. Molti erano perfino analfabeti e non conoscevano nemmeno la formula dell'assoluzione o i comandamenti. A questi bisogna aggiungere quella che era una vera piaga delle chiese dei secoli XV-XVI: la grande quantità di 'chierici' vaganti, che costituivano un vero e proprio proletariato clericale, offrendo prestazioni religiose a

---

<sup>26</sup> Alessandro fu nominato segretario di stato all'età di 14 anni, ed ebbe in dote sette arcivescovati e tre abbazie, di cui qualcuna non in Italia. Ranuccio invece a 14 anni fu nominato amministratore dell'arcidiocesi di Napoli, poi arcivescovo di Ravenna a 29 anni e poi di Bologna. Altri titoli furono quello di patriarca titolare di Costantinopoli, penitenziere maggiore, arciprete di S. Giovanni in Laterano, protettore dell'ordine camaldolese, governatore di Montefiascone e commendatario dell'Abbazia di Mason Bononiense del monastero di San Pietro delle Cimarelle a Salerno, e infine governatore di Stronconio; cfr. M. CASSESE, *Girolamo Seripando e i vescovi meridionali, 1535-1563*, 2 voll., Napoli 2002, qui I, pp. 199-200.

<sup>27</sup> H. JEDIN, *Der Kampf um die bischöfliche Residenzpflicht 1562/63*, in *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina*. Atti del convegno, Trento 2-6 settembre 1963, 2 voll., Roma 1965, I, pp. 1-26.

pagamento o andando in cerca di beneficio ecclesiastico.<sup>28</sup> La vita degli ordini religiosi lasciava a desiderare, la clausura era poco osservata e così pure l'osservanza delle regole. Non sempre i monasteri erano luoghi di autentica vita religiosa.

Quello che lasciava poi disorientati era, secondo molta parte della storiografia, la «poca chiarezza dogmatica», oppure più precisamente la diversità di posizioni in materia teologica, soprattutto su questioni come le fonti della rivelazione, la giustificazione, la predestinazione, Chiesa, sacramenti, messa, escatologia, indulgenze. Tutti temi fondamentali, che stavano a cuore alla maggioranza della popolazione indipendentemente dal suo livello di formazione.

Tutto ciò conferma la presenza di una crisi culturale. Nella popolazione era stata tramandata – e forse in alcune situazioni si era accresciuta – una visione magica della vita, e nell'aria si respirava un pesante clima di angoscia per la diffusa paura della morte. Causa ne erano le carestie, le guerre, le pestilenze, in generale l'alta mortalità, la miseria di molti e la precarietà della vita. Tale paura però non riguardava solo la morte fisica, ma anche quella eterna, con la prospettiva spettrale della dannazione, richiamata in modo assillante da certa predicazione, univoca sui temi della morte e degli altri novissimi. Presente e universalmente diffusa era l'immagine stessa della morte, nell'iconografia sia religiosa sia secolare: il teschio era ovunque, sull'altare, in casa ben in vista, nelle strade; numerose le cosiddette 'danze macabre' nelle chiese, come in altri luoghi pii.<sup>29</sup>

Faceva da contrasto a questo clima la cultura umanista. L'umanesimo aveva colto nella riscoperta dei classici un nuovo modello di uomo da imitare, aveva messo in atto una rivoluzione antropocentrica che considerava l'essere umano dotato di grandi potenzialità rimaste sopite, secondo l'avviso di molti pensatori, per lunghi secoli nella storia europea; aveva aiutato a scoprire la bellezza della vita e risvegliato in molti la ricerca della felicità. Da qui la rinascita della produzione artistica, il sogno di realizzazione di città ideali, la ricerca di nuovi lidi e nuove terre attraverso diverse e sempre più avventurose vie di navigazione.

---

<sup>28</sup> J. DELUMEAU, *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, p. 55.

<sup>29</sup> Rimando al libro che ormai è un classico su queste tematiche: A. TENENTI, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*, Torino 1977 (1957').

D'altro canto, la vita di corte era divenuta il luogo ove quella nuova sensibilità per la bellezza della vita – forse anche perseguendo il superamento del senso di angoscia – si manifestava in uno stile di vita sontuoso, nel cerimoniale fastoso, nella vivacità di feste, danze, manifestazioni artistiche. Lo stile di vita della corte diventava sempre più il modello a cui si rifaceva, o almeno ambiva rifarsi, una buona parte della popolazione.<sup>30</sup>

Il desiderio di conoscere era diretta conseguenza di tale effervescenza culturale, e l'invenzione della stampa da parte di Gutenberg aveva dato infine sfogo a quella sete di sapere.

La storiografia ha definito Rinascimento tutto quanto è stato conseguenza di quell'umanesimo, con la sua riscoperta dell'uomo e delle sue potenzialità. Da sottolineare però che da quell' 'umanesimo classico' – forse detto impropriamente 'laico' – di cui abbiamo riferito poc'anzi, scaturisce anche un cosiddetto 'umanesimo cristiano',<sup>31</sup> di cui l'espressione più alta è Erasmo da Rotterdam, il grande filosofo olandese assertore della *Philosophia Christi*.<sup>32</sup> Ricordiamo tra i tanti uomini di questa corrente il francese Jacques Lefèvre d'Étaples, noto anche con il nome di Jacobus Faber Stapulensis,<sup>33</sup> il tedesco Johannes Reichlin, il più grande ebraista del suo tempo,<sup>34</sup> Marsilio Ficino, Pico de la Mirandola,<sup>35</sup> Egidio da Viterbo,<sup>36</sup> Girolamo Seripando, generale

<sup>30</sup> Si veda E. GARIN, *La cultura del Rinascimento*, Milano 1998; dello stesso autore, *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII*, Roma - Bari 1990; P. BURKE, *Cultura e società nell'Italia del Rinascimento*, Bologna 2001.

<sup>31</sup> Cfr. P. BREZZI, *I principali movimenti religiosi in Italia*, Torino 1968, pp. 76-90; D. CANTIMORI, *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino 1975.

<sup>32</sup> J. HUIZINGA, *Erasmus*, Torino 1975; R.H. BAINTON, *Erasmus della Cristianità*, Firenze 1970; P. MESNARD, *Erasmus. La vita, il pensiero, i testi esemplari*, Milano 1971; D. CANTIMORI, *Erasmus e la vita morale e religiosa italiana nel secolo XVI*, in D. CANTIMORI, *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, pp. 40-59; C. AUGUSTIJN, *Erasmus da Rotterdam. La vita e l'opera*, Brescia 1989 (con ampia bibliografia); S. ZWEIG, *Erasmus da Rotterdam*, Milano 1994.

<sup>33</sup> J.L. D'ÉTAPLES scrisse il *Quincuplex Psalterium*, le *Épîtres et Évangiles pour les 52 dimanches de l'an* (1525); i *Commentarii in quatuor Evangelia*.

<sup>34</sup> H. RUPPRICH, *Reuchlin und seine Bedeutung im europäischen Humanismus*, in M. KREBS (ed), *J. Reuchlin 1455-1422. Festgabe seiner Vaterstadt Pforzheim zur 500. Wiederkehr seines Geburtstages*, Pforzheim 1955, pp. 26 ss.; H. DECKER-HAUFF, *Bausteine zur Reuchlin-Biographie*, *ibidem*, pp. 83-107.

<sup>35</sup> E. GARIN, *Pico della Mirandola*, Firenze 1963; C.B. SCHMITT, *Giovanni Pico della Mirandola (1469-1533) and His Critique of Aristotele*, L'Aia 1967.

<sup>36</sup> G. SIGNORELLI, *Il card. Egidio da Viterbo*, Firenze 1929; S. VISMARA, *Una grande figura religiosa del Rinascimento: Egidio (Card. Antonini) da Viterbo*, in «Lunario Romano IX. Rinascimento nel Lazio», Roma 1980, pp. 325-343; la miscellanea *Egidio da Viterbo, O.S.A. e il suo tempo*. Atti del convegno, Roma - Viterbo 20-23 ottobre 1982, Roma 1983.

degli agostiniani, cardinale e arcivescovo di Salerno,<sup>37</sup> il cardinale Gaspare Contarini, vescovo di Belluno,<sup>38</sup> Galeazzo Florimonte, vescovo di Aquino e di Sessa Aurunca.<sup>39</sup> L'umanesimo cristiano faceva suo l'insegnamento dei grandi umanisti circa la necessità di un ritorno allo studio dei classici latini e greci attraverso il metodo filologico. Molte, tra le personalità ricordate, perorarono la causa dello studio esegetico delle Sacre Scritture, anche con il ricorso da parte di alcuni alla Kabala ebraica, e dei Padri della Chiesa. Tra i grandi temi dell'umanesimo cristiano stanno la valorizzazione delle potenzialità umane in una relazione stretta con Dio, e pertanto la sequela del vero e autentico modello di uomo, Gesù Cristo, la formazione della vera nobiltà, fondata non sul lignaggio ma nella profondità dell'animo, il rinnovamento della vita del cristiano ma anche della Chiesa, sul modello di quella primitiva, lo sviluppo di una pietà cristocentrica e biblica.

Tutto questo però cozzava non solo contro la realtà istituzionale della Chiesa ma anche con la religiosità diffusa in quel tempo: profonda era la crisi religiosa.

Le coscienze erano turbate. Si aveva orrore del castigo di Dio, visto e per lo più presentato nella predicazione e nella letteratura religiosa del tempo utilizzando l'iconografia del 'giusto giudice' (con la spada nelle mani, oppure Cristo con il giglio e la spada). Grande e profondo era il bisogno di protezione e

---

<sup>37</sup> H. JEDIN, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, II, Würzburg 1937; A. BALDUCCI, *Girolamo Seripando: Arcivescovo di Salerno, 1554-1563*, Cava dei Tirreni (Salerno) 1963; E. PONTIERI, *Figure e aspetti della riforma cattolica in Campania: Girolamo Seripando a Salerno e Paolo Burali d'Arezzo a Napoli*, in *Divagazioni storiche e storiografiche*, V, Napoli 1971, pp. 293-403; A. MARRANZINI, *Il cardinale Girolamo Seripando. Arcivescovo di Salerno legato pontificio al Concilio di Trento*, Salerno 1994; A. CESTARO (ed), *Geronimo Seripando e la Chiesa del suo tempo. Nel V centenario della nascita*. Atti del convegno, Salerno 14-16 ottobre 1994, Roma 1997; M. CASSESE, *Girolamo Seripando e i vescovi meridionali 1535-1563*.

<sup>38</sup> Su Contarini mi limito a richiamare G. FRAGNITO, *Cultura umanistica e riforma religiosa. Il 'De officio viri boni ac probi episcopi' di Gaspare Contarini*, in «Studi veneziani», 11 (1969), pp. 75-189; F. CAVAZZANA ROMANELLI (ed), *Gaspare Contarini e il suo tempo*, Atti del convegno, Venezia 1-3 marzo 1985, Venezia 1988.

<sup>39</sup> Galeazzo Florimonte è autore non solo della prima traduzione in italiano di una scelta di sermoni dei Padri della Chiesa, a cui acclude alcune sue personali prediche (*Varii sermoni di santo Agostino et altri cattolici*, I parte Venezia 1553, II parte 1564), ma anche di un'opera sull'*Etica* di Aristotele (*Ragionamenti di M. Agostino da Sessa all'illustrissimo S. principe di Salerno sopra la filosofia morale d'Aristotele*, Venezia 1554; 1567); e di *Il libro delle Inezie*, sulla buona creanza, da cui attinse Giovanni Della Casa per il suo *Galateo*; si veda M. CASSESE, *Girolamo Seripando e i vescovi meridionali 1535-1563*, I, pp. 208-211.

assicurazione; da qui il ricorso alla Madonna, ai santi protettori e taumaturghi; per ogni male c'era un santo protettore che liberava o proteggeva da una malattia o da un pericolo. Bene ha fatto rilevare Jean Delumeau che – con tutto questo rigoglio di santi e protettori contro ogni genere di male e di disgrazia, per l'acquisto invece di salute e guarigione e l'assicurazione dell'al-dilà – «stava nascendo il politeismo specialmente attraverso il culto dei quattordici santi *auxiliatores*».<sup>40</sup> Si affermavano nuove pratiche religiose, che avrebbero caratterizzato la pietà, popolare e non, del cattolicesimo a partire da allora fino al XXI secolo: la Via Crucis, il rosario, le Messe gregoriane, la devozione a Maria Addolorata. Un indice interessante di questa pietà, 'nuova' rispetto a quella espressa fino al XII-XIII secolo, è la raffigurazione del crocifisso. Esso non è raffigurato più con volto sereno, oppure con la corona di re, e quindi nella gloria per il compimento della sua 'missione salvatrice', ma è sanguinante, lacerato da spine e da piaghe dolorose, un cadavere accasciato su se stesso. Si vuole esprimere così lo stretto legame dell'uomo dei dolori con le sofferenze degli uomini.

La pietà popolare è così risvegliata e incitata all'esercizio di quelle pratiche, e a digiuni, pellegrinaggi, astinenze, penitenze di ogni genere, in cerca di assicurazione della liberazione dalla morte corporale e spirituale, in particolare dall'inferno. Quella pietà così esuberante spesso scade in pratiche che agli intellettuali cattolici, come Erasmo, e a molti ecclesiastici seguaci di altre forme di pietà più interiori, come la *devotio moderna*, di cui si dirà più avanti, parlano piuttosto di superstizione e di magia. Non è raro il degenerare della pietà in un consumo di preghiere, messe, ricorsi continui a forme di protezione di ogni genere, nella speranza di raggiungere sicurezza materiale e spirituale. In questo pesante clima di angoscia il tema della salvezza eterna si faceva sempre più incombente. La Chiesa risponde a questa esigenza con una predicazione dai toni apocalittici sui novissimi, il richiamo alle pratiche di pietà e ad una rigida vita morale, proprio mezzi con cui ottenere la salvezza eterna. La proposta più diffusa era «Fai quello che puoi e Dio ti darà la grazia». A molti tale insegnamento sapeva tanto di pelagianesimo e appariva insoddisfacente,

---

<sup>40</sup> J. DELUMEAU, *La Riforma. Origini e affermazione*, Milano 1975, p. 63.

incapace com'era di generare quella 'quiete dell'animo' ampiamente desiderata.

Questa crisi, d'altra parte, non impediva un progressivo venir meno della fiducia nella Chiesa e nel suo governo spirituale, anche a causa della decadenza/corruzione della gerarchia e del clero e del suo insoddisfacente servizio religioso.

### 3. *Esigenza di riforma della Chiesa*

Una riforma della Chiesa era richiesta ormai da secoli. Se ne parlava fin dal XI-XII secolo, dai movimenti pauperistici, da Francesco e dai valdesi, dai monaci di Cluny, ma anche da personaggi come Wyclif, Huss e Savonarola; cosicché all'inizio del Cinquecento la si avvertiva come ineludibile e cogente.<sup>41</sup> Secondo molti occorreva un ritorno alla purezza della Chiesa originaria e allo spirito delle prime comunità cristiane, in particolare all'annuncio dell'evangelo e allo spirito di servizio pastorale. Da ogni dove, in Europa, si gridava alla riforma: dal clero secolare e quello regolare, da alcuni vescovi e anche da cardinali, ma pure da laici. Si trattava di tanti rivoli che confluivano verso quell'obiettivo tanto desiderato. È impossibile richiamarne tutti i personaggi e i movimenti. La preziosa e ponderosa raccolta di Massimo Marcocchi<sup>42</sup> dei testi della cosiddetta 'riforma cattolica', così come il primo volume della *Storia del Concilio di Trento* di H. Jedin, ci danno un'immagine molto chiara ed esauriente della numerosa schiera di coloro che fin dagli inizi del Quattrocento si levarono a favore di un rinnovamento della Chiesa *in capite et in membris* – dai vertici della Chiesa ai semplici fedeli – e di quanti cercarono di operare in tale direzione con veri e propri progetti di riforma. Sono da richiamare le istituzioni e le confraternite laicali, come quella del Divino Amore, e la *devotio moderna* con i diversi intellettuali e uomini di cultura legati al già ricordato movimento dell'Umanesimo cristiano, le voci di esponenti di

---

<sup>41</sup> P. CHAUNU, *Le temps des Réformes. Histoire religieuse et système de civilisation. La crise de la chrétienté. L'Éclatement (1250-1550)*, Paris 1975, pp. 45-290; P.G. WALLACE, *La lunga età della Riforma*, Bologna 2006 (ed. orig. *The Long European Reformation: Religion, Political Conflict, and the Search for Conformity*, Hampshire 2004).

<sup>42</sup> M. MARCOCCHI, *La riforma cattolica. Documenti e testimonianze. Figure ed istituzioni dal secolo XV alla metà del secolo XVII*, 2 voll., Brescia 1967.

ordini religiosi, dai cistercensi agli agostiniani, dai francescani al nuovo ordine dei cappuccini, e in particolare, il famoso *Libellus ad Leonem X* dei monaci camaldolesi Paolo Giustiniani e Pietro Quirini, con una proposta di riforma a 360 gradi, a partire proprio dagli ordini monacali fino a richiamare la missione fondamentale della Chiesa, l'evangelizzazione, collegata alla possibilità di diffusione della Bibbia in volgare come elemento cardine per la conoscenza del messaggio evangelico.<sup>43</sup> Val la pena di richiamare l'*Istruzione* affidata da papa Adriano VI al card. Chieregati per la Dieta di Norimberga (1522), in cui si riconoscono con franchezza e pubblicamente non solo le colpe del clero e dei prelati, ma si sottolinea che «presso la Santa Sede già da anni si sono manifestate molte cose detestabili: abusi in cose ecclesiastiche, lesioni dei precetti, e tutto infine è perversito ... la malattia s'è trapiantata dal capo nelle membra, dai papi nei prelati». Da qui la necessità «che venga riformata prima di tutto questa Curia romana», con la promessa che «da qui comincerà il risanamento e la riforma, a compiere la quale noi ci consideriamo tanto più obbligati perché vediamo che tutti desiderano ardentemente tale riforma».<sup>44</sup> La morte del papa olandese interruppe quel progetto appena espresso nelle intenzioni. Fu sotto Paolo III che in curia romana ci si propose di stilare un programma di riforma per mezzo di una commissione di cardinali istituita dal papa Farnese; essa offrì nel 1537 un memoriale di riforma, il *Consilium de emendanda ecclesia*,<sup>45</sup> in cui si denunciava, come causa dei mali della Chiesa, l'illimitata potenza papale e il sistema instauratosi nella curia romana, soprattutto nelle pratiche simoniache, nella mancanza di vita pastorale di parroci e vescovi, nella scarsa cultura dei sacerdoti, nella decadenza degli ordini religiosi e nella diffusione di «empie dottrine». Il documento è molto interessante, fotografa la situazione della Chiesa del tempo e propone soluzioni di rinnovamento. Esso però non ricevette risposta operativa.

<sup>43</sup> In «Annales Camaldulenses», IX (Venetiis 1775), cc. 612-719. Esiste una traduzione italiana, non sempre felice, B. PAULI JUSTINIANI-PETRI QUIRINI *Lettera al papa. Libellus ad Leonem X (1513)*, a cura di G. BIANCHINI, Modena 1995. Molto significativo è lo studio di E. MASSA, *Una cristianità nell'alba del Rinascimento. Paolo Giustiniani e il 'Libellus ad Leonem X' (1513)*, Genova - Milano 1995.

<sup>44</sup> M. MARCOCCHI, *La riforma cattolica*, I, pp. 477-478.

<sup>45</sup> Il documento è pubblicato in *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio* (d'ora in poi CT), 13 voll., Freiburg i.Br. 1901 ss., qui XII, pp. 131-145; una traduzione di un'ampia parte di questo programma è in M. MARCOCCHI, *La riforma cattolica*, I, pp. 480-488.



Nel frattempo era avvenuta la ‘turbolenta ribellione’ luterana (1517), che si rivelò come il più grande evento rivoluzionario del Cinquecento, perché condusse a riformare realmente la Chiesa. Il monaco agostiniano, come egli stesso sosteneva nella sua lettera a Leone X (1520), acclusa al suo famoso libretto su *La libertà del cristiano*,<sup>46</sup> era spinto dalla necessità di riforma dell’unica Chiesa esistente, riforma fondata sul genuino annuncio dell’Evangelo. Anche Calvino manifestò chiaramente come sua intenzione ed obiettivo della sua opera fossero, a partire dall’edizione della *Institutio Religionis Christianae*, il risveglio e l’avviamento ad una vera pietà.<sup>47</sup> Se quella riforma divenne poi un evento storico disgregatore della realtà ecclesiale di allora, non fu certo solo per volere dei riformatori.

Il messaggio riformatore certo in taluni casi, come nella guerra dei contadini e nella rivolta dei cavalieri, fu travisato. Tuttavia esso – e la storiografia lo ha dimostrato, come ha fatto Lucien Febvre – portava in sé una tale forza coinvolgente e convincente da attirare intere moltitudini. A tutti è noto come il messaggio dei riformatori abbia trovato in tutta Europa seguaci di ogni livello sociale, dai nobili ai ceti medi ma anche tra la popolazione più modesta, tra principi e cavalieri, come tra artigiani e contadini, nelle città come nelle campagne. Ben presto in Germania alcuni principi, a cominciare da quello di Sassonia, e le città autonome, come Norimberga, si fecero carico di sostenere la Riforma di Lutero, non solo per convinzione ma anche per un affrancamento dal potere imperiale e da quello di Roma, con i loro forti sistemi di tassazione e di oneri politici. Così in Svizzera le diverse municipalità sostennero i riformatori Zwingli e Calvino e lottarono per una loro autonomia non solo politica ma anche religiosa. La diffusione della Riforma non si fermò in Germania e in Svizzera ma raggiunse la Francia, i Paesi scandinavi, parte delle Fiandre, la Scozia, la Polonia, anche l’Italia, la Carniola, la Transilvania. Anche l’Inghilterra, che con lo scisma di Enrico VIII (1534) si era staccata da Roma e aveva formato una propria Chiesa cattolica, sotto Edoardo VI entrerà anche sul piano teologico-dottrinale a

---

<sup>46</sup> M. LUTHER, *De libertate christiana*, in M. LUTHER, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 18 voll., Weimar 1883-1993, VII, pp. 12-38.

<sup>47</sup> Lo dice espressamente nella sua lettera dedicatoria dell’*Institutio* a Francesco I; J. CALVIN, *L’institution chrétienne*, I, s.l. 1978 (è un’edizione ‘moderna’ dell’opera di Calvino), p. XXI (ed. it. G. CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, I, a cura di G. Tourn, Torino 1971, p. 116).

far parte della Riforma. L'affermazione della Riforma, nell'arco di una cinquantina d'anni, si fece forte dell'adesione di circa il 62% della popolazione dell'impero e dei paesi dell'Europa occidentale, ottenendo infine un riconoscimento anche politico con la pace di Augusta (1555) e con la nascita degli Stati confessionali luterani. Sarà poi la pace di Westfalia a riconoscere nel 1648 anche gli Stati calvinisti e i cantoni protestanti svizzeri.

#### 4. *La richiesta di un concilio*

Da questi presupposti e in questo contesto si sviluppava la richiesta di un concilio che affrontasse i problemi relativi alla cristianità e alla Chiesa.

I monaci camaldolesi Giustiniani e Querini, da noi già citati, ritenevano anzi che ci dovesse essere una frequente celebrazione dei concili, e che in particolare quello ecumenico/universale – con «i Greci e le altre sei nazioni cristiane» – dovesse tenersi almeno ogni cinque anni, perché l'«esperienza» ha insegnato che senza di essi «la Chiesa di Dio non può reggersi»; gli argomenti da trattare avrebbero dovuto riguardare soprattutto «l'unità di tutta la Chiesa, delle riforme delle singole chiese».<sup>48</sup>

Convinto della necessità di un concilio che potesse portare pace ai popoli e rinnovamento alla Chiesa, lo richiese lo stesso papa Adriano VI<sup>49</sup> e, dopo il fallimento del concilio Lateranense V (1512-1517), gli umanisti, come lo spagnolo Luìs Vives (1522), convinto che la «tempesta» abbattutasi sulla Chiesa con l'avvento di Lutero si potesse calmare solo attraverso un concilio,<sup>50</sup> che affrontasse quanto concerne «summam pietatis» e «sanctos mores» più ancora che le questioni dogmatiche.<sup>51</sup>

Anche Lutero, durante il colloquio con il Caietano (1518) e nel suo scritto *Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca* (1520), si era appellato ad un concilio come risolutore del grave problema della verità evangelica e della riforma della Chiesa, in particolare del compito dei papi, dei vescovi e dei cardinali. Da lì in poi,

---

<sup>48</sup> P. GIUSTINIANI - P. QUERINI, *Lettera a Leone X*, p. 141.

<sup>49</sup> Cfr. H. JEDIN, *Storia del Concilio*, I, pp. 235 ss.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 236.

<sup>51</sup> S. PEYRONEL RAMBALDI, *Il Concilio di Trento*, in *Il tramonto del Rinascimento* (*Storia della Società Italiana*, X), Milano 1984, pp. 3-53, qui pp. 7-9.

quella richiesta fu ripetuta in ogni assemblea e dieta imperiale, dalla dieta di Worms (1521) a quella di Augusta (1530),<sup>52</sup> e fatta propria dall'imperatore Carlo V. Questi, convinto dell'opportunità di un progetto politico di ricostruzione della monarchia universale, che andasse dal Baltico al Mediterraneo e fosse guidata da una sola spada e una sola fede sulla scia di Carlo Magno, soprattutto dopo il fallimento della dieta di Augusta del 1530 vide nel concilio la sola possibilità di un chiarimento dottrinale sulle questioni sollevate da Lutero e dagli altri riformatori, così da poter quindi arrivare alla necessaria concordia tra le parti.

Richiedeva il concilio anche il movimento riformista o dell'evangelismo, del quale facevano parte non solo il Contarini, il Florimonte, il Seripando, già citati, ma anche i cardinali Reginald Pole, Jacopo Sadoletto.

I papi invece, tranne Adriano VI, erano affacciati in questioni dinastiche o problemi di carattere politico-militare o di prestigio ed erano per lo più contrari a convocarlo, per timore di un ritorno del vento conciliarista e quindi di un indebolimento del potere papale.

La risoluzione fu presa da Paolo III già nel 1536. Il papa Farnese nominò dapprima la commissione di cardinali addetta alla preparazione del programma di riforma della Chiesa (*Consilium de emendanda ecclesia*), di cui abbiamo già riferito, e alcuni mesi dopo, il 2 giugno 1536, convocò il concilio ecumenico a Mantova, città cara al partito imperiale di Carlo V, con la bolla *Ad Dominici gregis curam*.

Pur avendo espresso varie volte in pubblico e in privato il desiderio di indire un concilio ecumenico, Paolo III non ne era però convinto. Le sue mosse erano dettate per lo più da considerazioni politiche sia in ambito ecclesiastico sia 'temporale'. Aveva paura dello strapotere dell'imperatore e cercava un bilanciamento in Francesco I, ma la sua politica e le aspirazioni personali e nepotistiche non gli consigliavano di inimicarsi il potente Carlo V. Cercava pertanto di accattivarsene le attenzioni, come dimostra anche la convocazione nella città di Mantova. Quell'atto di accondiscendenza nei riguardi dell'imperatore, e della sua necessità di risolvere la questione religiosa in Germania, consentì al papa di

---

<sup>52</sup> Venne richiesto nella I dieta di Norimberga del 1522-23, nella II di Norimberga (1526), e in quella di Spira (1529).

mettere a segno una buona mossa per la propria famiglia, con il matrimonio del nipote Ottavio Farnese, figlio di Pier Luigi, con la figlia naturale di Carlo V, Margherita d'Asburgo (1537); a Pier Luigi Farnese, figlio di Paolo III, fu concesso in seguito (26 agosto 1545) il ducato di Parma e Piacenza,<sup>53</sup> proprio come il papa aveva auspicato.

Il concilio avrebbe dovuto tenersi a Mantova a partire dal 23 maggio 1537, ma non se ne fece nulla per il diniego di Francesco I re di Francia. Fu riconvocato nel 1542 a Trento, città italiana in territorio tedesco. I protestanti avevano anch'essi richiesto un concilio, come abbiamo già riferito, ma assieme ai principi tedeschi volevano che fosse un concilio «libero» – cioè senza ingerenza della tutela papale – e quindi convocato dall'imperatore; «cristiano», vale a dire alla presenza non solo di vescovi e chierici, ma anche di laici, che prendono come punto di riferimento delle loro discussioni le Sacre Scritture; infine il concilio doveva tenersi in territorio tedesco. I protestanti furono accontentati solo nella scelta della città. Un concilio tenuto a Trento poteva incentivare la partecipazione di principi e rappresentanti protestanti. Tuttavia anche in quel 1542 i lavori non poterono iniziare, perché era ripresa la guerra tra Carlo V e Francesco I. L'imperatore inoltre non poteva contare sull'apporto dei protestanti, visto il fallimento dei colloqui di Ratisbona; anzi dovette fare loro delle concessioni durante la Dieta di Spira (1544). Dopo la pace di Crepy tra imperatore e Francia, Carlo V poté accordarsi con il papa e procedere contro la lega protestante di Smalcalda, grazie anche all'aiuto economico, militare e politico dello stesso papa. L'accordo fu sigillato, come già ricordato, dal conferimento del ducato di Parma e Piacenza (uno stato nuovo creato «in una notte come nasce un fungo», come disse il cardinale Ercole Gonzaga) da Carlo V al figlio del papa Pierluigi Farnese.<sup>54</sup> Tutto questo fece decidere Paolo III a convocare per la terza volta, quella decisiva, il concilio (15 marzo 1545). In tal modo si poté finalmente dare avvio, a Trento, ai lavori conciliari.

---

<sup>53</sup> K. BRANDI, *Carlo V*, Torino 2001 (München 1937<sup>1</sup>), p. 375.

<sup>54</sup> A. PROSPERI, *Il Concilio di Trento*, p. 45.

## 5. *Le finalità del concilio*

Quali dovevano essere le finalità del concilio? Quali le questioni da affrontare? Le aspirazioni e le risposte non erano univoche.

Paolo III nella bolla di convocazione del 1536 aveva sintetizzato gli scopi del concilio in: eliminazione degli errori e delle eresie, riforma dei costumi, stabilimento della pace nella cristianità e preparazione di una spedizione di forze cristiane contro gli infedeli.<sup>55</sup> Nella bolla *Laetare Ierusalem* (19 novembre 1544), invece, il papa indicava esplicitamente solo tre scopi: eliminazione delle discordie religiose e ritorno degli «erranti» all'ovile di Cristo; riforma del popolo cristiano e ripristino di una «migliore forma» della Chiesa; coalizione di tutte le forze cristiane per liberare i fedeli dal giogo degli infedeli.<sup>56</sup>

Questi obiettivi erano più o meno condivisi da tutti, ma le priorità spesso non erano univoche. Carlo V e i principi tedeschi volevano che si trattasse soprattutto di riforma della chiesa e su questo concentrare i lavori; i vescovi vicini all'ambiente di curia, il partito del papa dei cosiddetti zelanti, tra cui Giovanni Michele Saraceno arcivescovo di Matera, ritenevano che per riformare la chiesa bastava che il concilio ripristinasse la forza del diritto canonico, e che non dovesse discutere di nulla, ma riaffermare i valori tradizionali contro le nuove idee dei riformatori d'oltralpe. Questa soluzione a molti sembrava non bastare a risolvere tutti i problemi che si vivevano nella chiesa e ad arginare le discordie con gli 'eretici'. I protestanti erano fermamente contrari a dare al concilio questo unico scopo, ma anche vescovi ed ecclesiastici riformisti e vicini al mondo del cosiddetto 'evangelismo', come i cardinali Pole e Morone, e quanti tenevano ad una riforma più ampia della chiesa erano per la necessità di affrontare le questioni dottrinali sollevate dalla Riforma, e anche di procedere a vere riforme dentro e fuori della curia romana. Tra questi è da ricor-

---

<sup>55</sup> H. JEDIN, *Storia del Concilio*, I, p. 351.

<sup>56</sup> «... primum ut discordiae in rebus religionis, quibus ecclesiae unitas misere in partes scinditur, penitus tollantur et oves errantes ad ovile Dominicum reducantur, deinde ut ea quae in populo Christiano reformatione indigent reformentur et in meliorem formam restituantur, postremo vero ut communi omnium consilio atque auxilio aliqua expeditio decernatur, qua et ea fidelibus recuperentur, quae ab infidelibus occupata sunt, et tot millia animarum, quae cotidie sub eorum iugo miserabiliter pereunt, libenter ac serventur: quorum trium capitum causa concilium maxime esse necessarium semper duximus»; *CT* IV, 386, 50-52; 387,1-4.

dare il superiore generale degli agostiniani, Girolamo Seripando, che del Tridentino è senz'altro uno dei maggiori architetti; non si dimentichi che fu il teologo del copresidente Marcello Cervini, preparando schemi e stilando decreti, nel primo periodo, e legato del papa e copresidente nel terzo periodo. Egli vedeva nel concilio il più importante strumento e l'occasione propizia per una vera riforma della chiesa. A suo avviso, questa avrebbe dovuto essere ampia come non mai: avrebbe dovuto spaziare dalla riforma dei costumi alla formazione del clero e dei fedeli, dalla struttura della chiesa alle definizioni dogmatiche, e secondo il suo auspicio doveva fondarsi il più possibile su quell'«agostinismo moderato» di cui egli si faceva fautore. Nel suo indirizzo inviato a tutte le province italiane dell'ordine (20 giugno 1545) sottolinea la necessità di perseguire in particolare la riforma. L'agostiniano, citando la prima lettera di Pietro, sottolinea come la Chiesa dovrà per prima rendere ragione del suo operato. Per rinnovarsi e vivere secondo lo stato di vita da loro abbracciato, i religiosi avrebbero perciò dovuto procedere ad un rinnovamento di vita e di costumi. Conclude incitando a pregare per la riforma della Chiesa, scopo principale del concilio, e per la sua «tranquillità», «ut omnia ad Dei laudem rite procedant et christianorum omnium salutem».<sup>57</sup>

## 6. *Uno svolgimento faticoso e tortuoso*

Apertosi ufficialmente il 13 dicembre 1545 con una solenne celebrazione eucaristica, il concilio durò ben 18 anni (1545-1563), con due interruzioni dovute a motivi politici esterni che ebbero enormi influssi sui suoi lavori. Il primo periodo (1545-1548) – dopo il trasferimento delle attività conciliari (11 marzo 1547) da Trento a Bologna a causa della diffusione del tifo petecchiale nella città trentina – fu interrotto dopo la vittoria di Carlo V sui protestanti a Mühlberg (27 aprile 1547) e il conseguente riavvicinamento del papa alla Francia, eterna nemica di Carlo V, originato da un rinnovato timore di Paolo III davanti al progetto imperiale di monarchia universale. Per questo motivo papa Farnese ritirava le sue truppe dal fronte bellico imperiale schierato contro la lega

---

<sup>57</sup> HYERONIMI SERIPANDI *Registrum Generalatus*, IV (1544-1546), a cura di D. GUTIERREZ, Romae 1986, pp. 170-174.

di Smalcalda. L'imperatore si vide così costretto a concedere ai protestanti l'*Interim* di Augusta, che accordava ai luterani la comunione sotto le due specie e il matrimonio ai sacerdoti. L'alleanza tra papa e imperatore in tal modo veniva a indebolirsi, se non proprio a sfaldarsi. A ciò contribuì un altro grave fatto: l'assassinio di Pierluigi Farnese a Piacenza (l'11 settembre 1547) per opera di un sicario, armato probabilmente dall'imperatore o da suoi fidati. Il papa, colpito negli affetti e nell'onore, rifiutò di far riprendere i lavori del concilio a Trento, in modo da colpire ancor di più Carlo V che già intravedeva una possibilità di concordia con i protestanti o almeno una risposta concreta alle loro richieste. Fu così che agli inizi dell'estate del 1548, dopo il rifiuto dei vescovi 'imperiali' di partecipare ai lavori trasferiti nella città felsinea, il concilio fu interrotto. Fu riconvocato dal nuovo papa Giulio III Del Monte, già presidente del concilio durante il primo periodo. Il 1° maggio 1551 i dibattiti ripresero sotto la presidenza del cardinal legato Marcello Crescenzio. Dopo circa un anno, il 28 aprile 1552, il concilio, diretto con mano ferma e decisa dal Crescenzio, fu di nuovo interrotto non tanto per l'avvenuta scomparsa del legato pontificio, ma per la ripresa della guerra tra Carlo V e la lega protestante, e la retromarcia delle truppe imperiali, ormai troppo deboli contro un fronte protestante irrobustito dalle truppe francesi loro alleate. Per circa dieci anni il concilio tacque. Il nuovo papa Paolo IV non credeva o non si fidava dell'opera di un'assemblea conciliare lontana da Roma e senza il controllo diretto del papa stesso; volle predisporre a Roma una commissione più o meno ampia di vescovi da lui scelti per una riforma della chiesa, secondo le sue prospettive. Quella commissione riuscì ad operare solo per qualche mese nel 1556 e quindi il progetto papale naufragò per lo scoppio della guerra tra le forze pontificie e quelle spagnole di Filippo II. Fu Pio IV a riaprire i lavori nel dicembre del 1561. Il 18 gennaio 1562 i padri conciliari ripresero le attività sotto la presidenza dei cardinali Ercole Gonzaga e Girolamo Seripando. Tra enormi difficoltà interne, ritardi di delegazioni nazionali di vescovi (così fu, ad esempio, con i francesi), tra lentezze nei procedimenti e accuse reciproche delle diverse correnti dei partecipanti, la morte dei due legati papali e la nuova direzione affidata al cardinale Giovanni Morone, il concilio giunse finalmente a conclusione il 4 dicembre 1563. Il 26 gennaio 1564 i decreti conciliari venivano confermati dal papa.

Il Tridentino, partito per essere un concilio ecumenico, contò in realtà in grande prevalenza vescovi italiani, seguiti dagli spagnoli e poi dai francesi, mentre qualche tedesco fu presente particolarmente nel terzo periodo.<sup>58</sup> Fu esteso l'invito anche ai protestanti, che si presentarono al concilio solo nel secondo periodo perché costretti dall'imperatore, ma ben presto lasciarono Trento quando si resero conto che le loro richieste non venivano prese in considerazione.

Le difficoltà interne al concilio furono pari e forse, in alcuni momenti, superiori a quelle provenienti dall'esterno. Era problematico innanzitutto lo schieramento dei vescovi: spagnoli e francesi erano divisi secondo la loro provenienza nazionale, e furono quasi sempre molto compatti, mentre gli italiani erano disgregati fra di loro. Tra questi si formarono tre 'partiti': vescovi riformisti, che facevano delle riforme lo scopo fondamentale dei lavori del concilio e forse erano meno preoccupati dei problemi dottrinali; fra questi appare evidente la figura di Galeazzo Florimonte, vescovo prima di Equino e poi di Sessa Aurunca; vescovi sensibili ai problemi dottrinali sollevati dai riformatori d'oltralpe e non molto lontani da alcune loro posizioni (ad esempio i cardinali Pole, Morone, Seripando, i vescovi Tommaso Sanfelice vescovo di Cava, Nacchianti vescovo di Chioggia); infine i cosiddetti vescovi zelanti, vale a dire tutti quei numerosi vescovi curialisti, che erano arroccati su posizioni prettamente conservatrici sia in materia dottrinale sia in materia di riforma della chiesa. Per loro, come già accennato, il concilio doveva solo confermare la dottrina tradizionale, riprendere e rafforzare gli antichi canoni della chiesa. Durante i lavori gli schieramenti non furono sempre compatti, spesso s'intrecciarono e si confusero.

La lotta interna fu veramente lacerante, con punte di crisi talmente profonde da rasentare la cessazione dei lavori. Il disaccordo si registrò già dalle prime battute, cioè sul modo di procedere, vale a dire se si dovessero affrontare prima i problemi dottrinali o quelli della riforma; e su come considerare il concilio: universale

---

<sup>58</sup> Nel primo periodo i lavori si aprirono alla presenza di soli 31 vescovi, quasi tutti italiani, a cui si aggiunsero poco più di una decina di altri prelati; nella seconda fase alla sessione inaugurale c'erano solo quindici ecclesiastici con diritto di voto, con altri, anche se non numerosi, nei mesi successivi (H. JEDIN, *Storia del Concilio*, III, p. 344); nel III periodo, a seguito di una forte pressione della Curia romana alla partecipazione del concilio, il numero dei vescovi presenti all'inaugurazione era di 111-113; salì nel corso dei lavori fino a oltre 220-230 (*ibidem*, IV/1, pp. 150 ss.).



(ecumenico) o meno.<sup>59</sup> Ma su diverse questioni le discussioni furono lunghe e faticose e i momenti di *impasse* e di vera crisi non furono pochi. Due furono senz'altro le fasi più drammatiche. La prima fu originata dal dibattito dell'assemblea sul problema della giustificazione (giugno 1546 - febbraio 1547): si discusse in modo sempre più animato su diversi schemi, giungendo fino alle offese personali e allo strappo della barba del vescovo Greghetto da parte del tesoriere del concilio, il vescovo Tommaso Sanfelice. Tre erano le posizioni dei Padri assembleari e dei superiori generali degli ordini ammessi alla votazione: alcuni erano per la giustificazione *sola fide* (T. Sanfelice), altri per la doppia giustificazione (G. Seripando), altri, soprattutto i 'tradizionalisti', per la giustizia inerente. L'altro momento fu registrato durante il dibattimento sulla residenza dei vescovi, contemporaneo a quello sull'ordine sacro: bisognava considerarla *de iure divino*, vale a dire il vescovo doveva risiedere nella sua diocesi per obbligo divino – e quindi si trattava di un dovere strettamente legato alla sua consacrazione episcopale – oppure *de iure humano*, che poteva essere anche elusa in caso di altri incarichi o impedimenti? La discussione si protrasse per mesi tra il 1562-63; per la prima soluzione erano vescovi che avevano a cuore la riforma della chiesa e ritenevano che essa non poteva non avere al suo centro l'obbligo dei vescovi di «pascere il proprio gregge» assiduamente e vivendo accanto ad esso, in un momento in cui la stragrande maggioranza dei vescovi viveva nelle città di corte e a Roma (a metà del Cinquecento nella città del papa permanevano più di 155 vescovi). Una prima votazione vide prevalere la soluzione *de iure divino*, ma fu annullata da Roma perché considerata come un attentato al papa, su istigazione del card. Simonetta, che vi vedeva surrettiziamente una volontà di far prevalere il potere vescovile in contrasto o disgiuntamente dal potere primaziale del papa. Gli stessi cardinali legati, Ercole Gonzaga e Girolamo Seripando, vennero accusati di tale intenzione. La grave e falsa accusa colpì moltissimo la salute dei due legati; furono proprio «gli strapazzi» nella guida del concilio, «le inquietudini» provate nei contrasti conciliari di quell'anno e, infine, attacchi di polmonite a causare loro la morte,

---

<sup>59</sup> Si decise, soprattutto dietro il parere del teologo del cardinal Cervini, il generale degli agostiniani Girolamo Seripando, di considerare il concilio come «rappresentante tutta la chiesa universale» e di procedere alternativamente su un tema dottrinale e un altro di riforma.

a distanza l'uno dall'altro di appena due settimane: il Gonzaga il 2 e il Seripando il 17 marzo del 1563.<sup>60</sup>

## 7. *La dottrina del Tridentino*

I padri conciliari affrontarono tutti i temi dottrinali richiamati o comunque dibattuti in quei trent'anni da Lutero e da altri 'innovatori' negli scontri e/o nei dibattiti teologici – pubblici o privati, scritti o verbali – senza alcun raggiungimento di quella 'concordia' tanto auspicata anche dall'imperatore Carlo V. Alain Tallon ha affermato che i padri tridentini «dimenticarono il pluralismo» espresso dalla Riforma protestante e si concentrarono su Lutero, che della Riforma era ritenuto il capo.<sup>61</sup> In effetti basta leggere gli interventi al concilio di Seripando o di Laynez e Salmeròn per accorgersi come i nomi e le idee degli altri riformatori risuonarono nei luoghi delle congregazioni conciliari. Quei teologi, il primo superiore degli agostiniani e gli altri due rispettivamente generale della Compagnia di Gesù e superiore della provincia napoletana, appartengono a quella esigua schiera di padri tridentini – assieme a loro il generale dei serviti Agostino Bonucci, il domenicano De Soto, Tommaso Campeggi, Claude Lejay,<sup>62</sup> Ambrogio Catarino, Andreas de Vega – ad aver letto personalmente gli scritti dei riformatori, e non solo quelli di Lutero. Tutti gli altri avevano sentito e conoscevano solo affermazioni estrapolate da testi di 'eretici' e trascritte in opere controriformistiche o di condanna ufficiale, come la bolla *Exurge, Domine* di papa Leone X, i *404 Articoli* e l'*Enchiridion* di J. Eck, o il *Malleus* di J. Faber. In effetti l'arsenale teologico dottrinale offerto ai partecipanti al concilio è offerto dalla Controversistica cattolica, proveniente soprattutto dalla Germania. Questa corrente teologica, veramente pletorica sia nel numero di quanti si cimentarono nell'attaccare i riformatori,

<sup>60</sup> H. JEDIN, *Storia del Concilio*, IV/1, pp. 405-412.

<sup>61</sup> A. TALLON, *Il Concilio di Trento*, Cinisello Balsamo (Milano) 2004, p. 57.

<sup>62</sup> Si veda H. JEDIN, *Storia del Concilio*, II, p. 441; A. PROSPERI, *Lutero al Concilio di Trento*, in L. PERRONE (ed), *Lutero in Italia. Studi storici nel V centenario della nascita*, Casale Monferrato (Alessandria) 1983, pp. 95-114; E. ISELOH, *Lutero e il concilio di Trento*, in A. AGNOLETTI (ed), *Martin Luther e il protestantesimo in Italia. Bilancio storiografico*. Atti del convegno, Milano 1983, Milano 1984, pp. 193-209.

sia nella produzione letteraria,<sup>63</sup> non ha avuto altra mira che di demolire la 'nuova' dottrina del riformatore tedesco e solo in seconda battuta gli altri riformatori. Qui vogliamo sottolineare come tale prassi non solo non abbia determinato alcun autentico confronto, ma abbia anche lasciato senza risposta i quesiti sollevati dagli uomini del Quattro-Cinquecento. Minoritaria e sconfitta è stata anche la cosiddetta 'teologia della via media', che mirava a gettare un ponte tra teologia tradizionale e 'novità' della Riforma e che vi vedeva uomini come G. Contarini, G. Serpando, Julius Pflug, Johannes Gropper.

La maggioranza dei padri conciliari, è bene sottolinearlo, era costituita non da teologi di professione, né tanto meno da uomini preparati in teologia; basta dire che nell'ultimo periodo, quello che vide il numero più alto di vescovi partecipanti, era presente al concilio un solo vescovo secolare italiano veramente esperto di teologia: si trattava del vescovo di Lettere, Giovanni Antonio Pantusa, che rimase attivo al concilio solo per nove mesi, perché venuto a morire durante i lavori.<sup>64</sup> Teologi erano per lo più alcuni prelati stranieri o consiglieri provenienti da ordini religiosi, soprattutto gesuiti, domenicani e agostiniani. È spiegato così perché alcuni padri «apparivano impreparati a seguire dibattiti teologici approfonditi».<sup>65</sup> Più numerosi erano i canonisti, per lo più curialisti, che esercitarono notevole influsso sulle decisioni sia dottrinali sia 'riformatrici' del concilio.

I temi dottrinali affrontati e definiti dal Tridentino riguardano le fonti della Rivelazione, il peccato originale, la giustificazione, i sacramenti (ne viene confermato il tradizionale settenario e la loro efficacia), la venerazione dei santi, il purgatorio, le indulgenze.

---

<sup>63</sup> Si calcola che tra il 1518-1525 vi siano stati 57 autori cattolici controversisti con 128 opere, mentre fino agli anni settanta, secondo Wilbirgis Klaiber – senza contare le opere di J. Eck – 355 controversisti e 3.556 opere. Rimando a M. CASSESE, *La prima Controversistica cattolica del Cinquecento e la sua concezione della chiesa nella lotta contro Lutero*, in I. BIFFI - C. MARABELLI (edd), *Figure moderne della teologia nei secoli XV-XVII*, Milano 2007, pp. 87-136, qui pp. 92-93.

<sup>64</sup> Arrivò a Trento il 4 marzo 1562, con un contributo papale di 200 ducati d'oro – data l'estrema povertà della sua diocesi di Lettere, situata sui Monti Lattari della Campania – e morì il 16 dicembre 1562. Numerose sono le sue opere teologiche, tra cui i *Commentaria in Epistulam ad Romanos* (Venetiis 1596) e scritti sulla ecclesiologia e la soteriologia, raccolti in *Opuscula omnia* (Venetiis 1596). Si veda F. LAUCHERT, *Die italienischen Gegner Luthers*, Freiburg i.Br. 1912, pp. 350-371; anche M. CASSESE, *Girolamo Seripando e i vescovi meridionali*, I, pp. 244-246.

<sup>65</sup> A. TALLON, *Il Concilio di Trento*, p. 57.

Sono tutte questioni di cui i riformatori hanno parlato, dando una loro – per lo più ‘nuova’ – interpretazione. Non mi pare qui opportuno esporre i contenuti di questi decreti dottrinali, che in qualsiasi buon manuale di storia della chiesa o di storia della teologia è possibile trovare con abbondanza di comprensione.<sup>66</sup>

Mi preme invece qui sottolineare che la dottrina esposta nei documenti del concilio di Trento non è un’esposizione completa della fede cattolica, perché viene eluso ciò che non era stato contestato – da Lutero e Calvino e dai loro diretti seguaci, come Bucero, Bullinger ed altri – della dottrina tradizionale. Manca ad esempio una esposizione sulla Trinità, sulla cristologia (incarnazione, risurrezione), che pure sono stati oggetto di discussione e di professione di fede di alcuni movimenti religiosi del Cinquecento, come quelli degli antitrinitari e «liberi pensatori», come definisce Delio Cantimori alcuni «eretici italiani» del Cinquecento, e altri personaggi e gruppi appartenenti all’ampio e variegato movimento dell’anabattismo. Gli stessi riformatori e gli scritti confessionali dei protestanti danno alla cristologia, ad esempio, e anche alla pneumatologia un forte risalto, con novità interessanti rispetto alla teologia prevalente nella chiesa cattolica. Al concilio, a mio avviso, è mancato di dare proprio la risposta alla domanda più importante sul piano esistenziale, posta da tanti uomini della prima età moderna, relativamente ad un’immagine di Dio diversa da quel ‘giusto giudice’ offerto dalla teologia e dalla predicazione cattolica del tempo. L’immagine di un Dio attento ai ‘bisogni’ più profondi degli uomini fu invece proposta dai riformatori. Dio Padre misericordioso o sovrano Signore che si abbassa amorevolmente verso gli uomini, suoi figli o sudditi, sono le immagini l’una di Lutero e l’altra di Calvino offerte ai loro contemporanei sulla base della Sacra Scrittura, considerata da loro come l’unica fonte della Verità e la norma normante della vita degli uomini, perché in essa si manifesta l’unica Parola di Dio.

L’esposizione della dottrina espressa dal concilio di Trento non è peraltro nemmeno esaustiva. Spesso i decreti finali sono espressi al negativo, vale a dire condannando le affermazioni di coloro che si vuole siano condannati; perciò il contenuto dogmatico va colto volgendo quelle dichiarazioni al positivo. Tuttavia

---

<sup>66</sup> Rimando in particolare all’opera di H. JEDIN, *Storia del Concilio*, II-IV/2; e anche a A. PROSPERI, *Il Concilio di Trento*, pp. 51-72; circa alcuni temi particolari si veda L. VILLETTE, *Foi et Sacrament. De S. Thomas à Karl Barth*, II, Paris 1964, pp. 206-251.

vi sono argomenti lasciati in sospeso, pur se entrati nella discussione durante i momenti assembleari. Bastino due esempi. Uno è quello della salvezza dei bambini morti già nel seno della madre o al momento del parto, oppure senza battesimo. Il Seripando lo aveva presentato alla discussione dell'assemblea,<sup>67</sup> dando anche la soluzione offerta già dal Caietano. Il cardinale Tommaso de Vio sosteneva che in tal caso l'invocazione della benedizione della Trinità sul bambino morto espressa dai genitori (*in voto parentum*) sarebbe stata accettata dalla misericordia di Dio a salvezza del fanciullo. Si trattava dell'efficacia del battesimo di desiderio espresso intenzionalmente dai genitori; il loro appello alla misericordia di Dio avrebbe superato la mancanza del sacramento. Tale concetto teologico sarà eluso dall'assemblea dei padri conciliari e non entrerà a far parte dei decreti finali tridentini. Era un problema sentito dagli uomini del Cinquecento e affrontato anche da Zwingli nel suo *De providentia* (1530). Il riformatore di Zurigo risolveva il quesito della salvezza dei bambini senza fede né battesimo con il ricorso alla fede del padre e della madre; essa avrebbe garantito ai bambini la partecipazione alla Chiesa e quindi alla salvezza in caso di morte prematura.<sup>68</sup> Il Tridentino dunque non risolve un problema avvertito fortemente nel secolo XVI, ma alcuni teologi sia della Riforma sia cattolici, attenti alle problematiche del loro tempo hanno affrontato e tentato una soluzione. A me pare questa una chiara dimostrazione di come il concilio di Trento da un punto di vista di indagine teologica e di definizione dogmatica sia un 'concilio controriformistico', di come le sue intenzioni siano chiaramente di definire le proprie convinzioni per contrapporle ad uno schieramento avversario, quello dei riformatori, e non tanto per rispondere ai problemi di fede e di vita degli uomini di quel tempo. Sarà un altro concilio, celebrato quattro secoli dopo, il Vaticano II, a darsi questa finalità e a far propri i quesiti degli uomini contemporanei.

Ancora, il concilio è estremamente riduttivo nell'esposizione del sacramento della confermazione. Vi fanno riferimento solo tre canoni di condanna delle affermazioni o degli scritti confessionali

<sup>67</sup> CT V, 966, 26-43; cfr. anche H. JEDIN, *Storia del Concilio*, II, pp. 436, 447.

<sup>68</sup> H. ZWINGLI, *Ad illustrissimum Cattorum principem Philippum sermonis de providentia Dei anamnema*, in *Huldreich Zwinglis Sämtlichen Werke*, Zürich 1983 ss., VI/III (in *Corpus Reformatorum*, XCIII/III), pp. 64-230, qui pp. 187-188; trad. it. *La provvidenza di Dio*, a cura di E. GENRE, Torino 2004, pp. 124 ss.

dei riformatori. Essi non permettono di ricavare una teologia del sacramento, se non che esso non è una semplice cerimonia di testimonianza della propria fede, ma che ha una sua efficacia e deve essere amministrato dal vescovo.<sup>69</sup> Bisogna ricorrere ad altri concili per averne una conoscenza maggiore.<sup>70</sup>

Un altro esempio significativo dell'incompletezza e inesauribilità dei decreti conciliari è dato dal problema ecclesiologico. Diversi studiosi hanno affermato che il concilio di Trento non ha trattato il tema ecclesiologico (Jves Congar), oppure i padri conciliari non avevano un'univoca visione ecclesiologica, per cui alla base delle decisioni tridentine non si trova una vera ecclesiologia, nemmeno in forma implicita (Giuseppe Alberigo). Vi sono però implicazioni ecclesiologiche in alcuni decreti, come quello sull'*ordo* e nei decreti di riforma (Klaus Ganzer).<sup>71</sup> Non è possibile qui affrontare in modo esauriente il problema ecclesiologico nel Tridentino, tuttavia ci pare di poter affermare che i decreti finali del concilio sottendono una chiara ecclesiologia di fondo, che solo talvolta emerge anche esplicitamente. Essa è la concezione gerarcologica della chiesa, istituzione piramidale al cui vertice c'è il papa, quale vicario di Cristo, e che ha nell'episcopato e nel clero i suoi veri rappresentanti. È l'ecclesiologia che si era affermata fin dal secolo XII-XIII con Giacomo da Viterbo e su su fino al Torquemada, il cui insegnamento è seguito in modo assoluto dalla teologia controversistica, vincente proprio nelle assise tridentine.<sup>72</sup>

Quello che interessa qui sottolineare, come osserva Josef Freitag nel suo lavoro sul sacramento dell'ordine al concilio di Trento,<sup>73</sup> è che il Tridentino ha lasciato in sospeso molte questioni

---

<sup>69</sup> *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. ALBERIGO et al. (d'ora in poi COD), Bologna 1991, qui 686, 26-34.

<sup>70</sup> È il concilio di Firenze (1439) a dichiarare la particolare efficacia della conferma: la crescita nella grazia e l'irrobustimento nella fede (COD 541, 18-20), concede al cristiano il dono dello Spirito, per renderlo forte e capace di «coraggiosamente confessare il nome di Cristo»; COD 544, 36-41.

<sup>71</sup> K. GANZER, *L'ecclesiologia del Concilio di Trento*, in G. ALBERIGO - I. ROGGER (edd), *Il Concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio*, Brescia 1997, pp. 155-177.

<sup>72</sup> Rimando a M. CASSESE, *La prima Controversistica cattolica del Cinquecento e la sua concezione della chiesa*, pp. 117-136.

<sup>73</sup> J. FREITAG, *Sacramentum ordinis auf dem Konzil von Trient. Ausgeblendeter Dissens und erreichter Konsens*, Innsbruck - Wien 1991; anche, dello stesso autore, *Schwierigkeiten und Erfahrungen mit dem 'Sacramentum ordinis' auf dem Konzil von Trient*, in «Zeitschrift für katholische Theologie», 113 (1991), pp. 39-51.

di carattere ecclesiologico. Non ha affrontato la sacramentalità dell'*ordo*, non ha chiarito abbastanza «la particolarità teologica e la qualificazione ecclesiologica dell'ufficio vescovile», ha lasciato aperte la «dimensione giurisdizionale» come le questioni del «luogo ecclesiologico» e del «significato del sacramento dell'*ordo* per la struttura complessiva della chiesa». Molte affermazioni sulla *potestas ordinis* e sul sacramento dell'ordine offerte dal concilio restano «aperte, inconcluse, uni-direzionali, bisognose di completamento».<sup>74</sup> Sulla incompletezza e non esaustività dei decreti conciliari in materia ecclesiologica è d'accordo anche Otto Hermann Pesch, sebbene egli non concordi appieno con il Freitag sulla differenza tra la *potestas vescovile* e quella *sacerdotale* che quest'ultimo addebita al Tridentino in materia di potere di consacrazione dell'eucaristia.<sup>75</sup>

Mi sembra infine interessante richiamare all'attenzione una questione particolare. Qual è l'elemento dottrinale che fa da perno a tutto l'edificio dogmatico eretto dal concilio, così come la soteriologia lo è per Lutero e altri riformatori? Quel cardine intorno al quale si articola l'intera costruzione dottrinale del Tridentino, come giustamente sostiene Alain Tallon,<sup>76</sup> è la giustificazione. Specialmente i decreti sui sacramenti ruotano intorno a quel problema oppure hanno l'obiettivo di portare ad esso. Il tema della giustificazione dominò nel primo periodo del Tridentino tra enormi difficoltà interne – abbiamo rilevato che la discussione durò circa otto mesi – e il decreto approvato il 13 gennaio 1547 non solo appare come il più 'costruito' ma è forse anche quello che più determina e distingue la spiritualità tridentina da quella luterana. Mentre Lutero con la giustificazione per grazia mediante la sola fede mirava, sul piano del vissuto religioso-spirituale, alla crescita della relazione fiduciosa con Dio, vissuta intensamente nella piena certezza della salvezza, i padri conciliari invece con quel decreto insegnano che la vita spirituale è «un combattimento nel quale

<sup>74</sup> J. FREITAG, *Sacramentum ordinis auf dem Konzil von Trient*, p. 389.

<sup>75</sup> O.H. PESCH, «*Ut omnes sciant, non solum quid tenere et sequi, sed etiam quid vitare et fugere debeant*». Le decisioni dottrinali controriformistiche del concilio di Trento e l'attuale dogmatica cattolica, in G. ALBERIGO - I. ROgger (edd), *Il Concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio*, pp. 77-130, in particolare pp. 97 ss. Il Pesch mette in rilievo che per il Concilio di Trento che fa sua l'eredità della Chiesa medievale, in materia di cura d'anime, è compito comune del vescovo e del sacerdote predicare il Vangelo e amministrare i sacramenti.

<sup>76</sup> A. TALLON, *Il Concilio di Trento*, p. 55.

il cristiano soldato deve obbedire – ma può anche ribellarsi – a Dio, mentre questi, che è il generale, fornisce le armi e il piano di battaglia». <sup>77</sup> Lutero metteva al centro della vita spirituale la fede, il Tridentino attribuisce la centralità della vita cristiana alle azioni sacramentali. Le «armi del cristiano» sono soprattutto i sette sacramenti «mediante i quali ogni vera giustizia ha inizio o viene aumentata, se già iniziata, o è recuperata, se perduta». <sup>78</sup> Difatti i sacramenti del battesimo e della penitenza, ribadirà il concilio, offrono la possibilità di essere salvati (la giustificazione); essi rappresentano la prima e la seconda tavola di salvataggio. <sup>79</sup> Gli altri sacramenti invece aiutano a progredire nella giustizia e ad affrontare cristianamente la vita quotidiana. Ciò, secondo il concilio, è effetto dell'eucaristia, «pane supersostanziale» – necessario cioè alla sussistenza – della «vita dell'anima e perpetua sanità dello spirito». Perciò, definendo la presenza eucaristica «vera, reale e sostanziale» del corpo e sangue di Cristo, invita i cristiani a ricevere quel «cibo» spirituale «frequentemente» e con «devozione dell'anima, con pietà e venerazione». <sup>80</sup> I decreti conciliari non quantificano con precisione quella frequenza all'eucaristia, mentre per la confessione ribadiscono quanto stabilito nel concilio Lateranense IV, che vi si debba ricorrere almeno una volta l'anno. Tuttavia nella prassi della chiesa post-tridentina – pur rimanendo il precetto annuale dei due sacramenti – il popolo cattolico viene invitato ad avvicinarsi molto più spesso. Questo richiamo al frequente accostamento ai due sacramenti, che è una traduzione pastorale del decreto della giustificazione, costituisce, secondo il Tallon, «una novità radicale» del concilio stesso. «Come il fedele protestante, anche quello cattolico è invitato a un rapporto individuale con Dio, non attraverso la Scrittura, ma con la confessione e l'eucaristia, con la mediazione del credente. A suo modo la teologia tridentina poneva così la coscienza del credente

<sup>77</sup> *Ibidem*.

<sup>78</sup> Conc. Trid. sessio VII, *Primum Decretum (De sacramentis), Proemium*; COD 684, 5-7.

<sup>79</sup> Conc. Trid. sessio VI, *Decretum de iustificatione*; COD 672,18-20; 673, 24-26 (per il battesimo); 676, 27 – 677, 1-3 (per la penitenza).

<sup>80</sup> Conc. Trid. sessio XIII, *Decretum de sanctissimo eucharistiae sacramento*; COD 697, 1-17; sulla presenza reale si veda cap. 1 del decreto, COD 693, 36-39. Abbiamo tradotto «perpetua sanitas mentis» (COD 697, 14) con «perpetua sanità dello spirito», perché più rispondente alla triplice dimensione della persona (corpo, anima e spirito), di cui parla anche Paolo in 1Ts 5,23.



al centro della vita religiosa».<sup>81</sup> Questa originale interpretazione del Tallon ha una notevole valenza di oggettività sia per quanto riguarda la lettura del Tridentino sia per le conseguenze 'spirituali' nel cattolico post-tridentino. Tuttavia tale interpretazione ci appare parziale. I decreti approvati nelle sessioni IV, V, VI, risultano molto significativi e direi innovativi soprattutto sul piano pastorale e spirituale. Il concilio di Trento, accanto alla frequente partecipazione ai sacramenti, nella stessa sessione – e quindi nel medesimo decreto sulla giustificazione – richiamava la necessità della frequentazione della Parola di Dio. Si afferma innanzitutto che la fede, condizione necessaria nel processo di giustificazione, viene offerta mediante l'ascolto della Parola di Dio (*Fides ex auditu*).<sup>82</sup> La Parola di Cristo è «fonte di ogni verità salvifica e di ogni norma morale», ed è «contenuta nei libri scritti e nelle tradizioni non scritte, che raccolte dagli apostoli ... trasmesse quasi di mano in mano, sono giunte fino a noi».<sup>83</sup> Scrittura e tradizioni apostoliche sono dunque le fonti della nostra fede e della vita morale.

Il richiamo esplicito allo studio della Scrittura e all'ascolto della Parola fu stimolato nelle discussioni conciliari da rappresentanti dell' 'umanesimo cristiano', presenti in concilio, uomini del calibro di Isidoro Chiari, Girolamo Seripando, Marcello Cervini, Galeazzo Florimonte, Agostino Bonucci, Giacomo Nacchianti, solo per citarne alcuni. La lettura della Sacra Scrittura e la predicazione del Vangelo, l'annuncio cioè ispirato a contenuti biblici, furono presentate come essenziale nutrimento del popolo cristiano; e compito principale del vescovo doveva essere proprio la predicazione dell'Evangelo.<sup>84</sup> L'azione pastorale avrebbe dovuto trovare uno dei suoi punti cardini nella «lettura della Scrittura», da attuarsi in ogni chiesa e parrocchia, dalla cattedrale alla semplice rettoria, dal monastero alla cappella di confraternita. La *lectio Sacrae Scripturae* doveva diventare la preoccupazione di ogni insegnamento, perfino nei ginnasi pubblici, come atto «necessario più di tutti gli altri», «salutare» – e il termine deve essere colto

<sup>81</sup> A. TALLON, *Il Concilio di Trento*, p. 56.

<sup>82</sup> Conc. Trid. sessio VI, *Decretum de iustificationem*, cap.VI; COD 672, 36-40.

<sup>83</sup> Conc. Trid. sessio IV, *Primum decretum: recipiuntur libri sacri et traditiones apostolorum*; COD 663, 21-25.

<sup>84</sup> «Quia vero christianae rei publicae non minus necessaria est praedicatio evangelii quam lectio, et hoc est praecipuum episcoporum munus»; Conc. Trid. sessio V, *Decretum secundum: super lectione et praedicatione*; COD 669, 12-13.

in tutta la sua gravidanza teologica – per la vita del cristiano e della chiesa tutta, vale a dire «per la difesa e l'incremento della fede cattolica e per la conservazione e la diffusione della sana dottrina».<sup>85</sup> Appoggiandosi su quest'autorità della Parola i padri del concilio offersero una delle riflessioni e indicazioni pastorali più importanti che un concilio o un sinodo in età moderna abbiano dato, fino al Vaticano II. Appare evidente, stando ai decreti da noi messi in risalto, che per i padri tridentini la pietà e la vita anche pratica del cristiano andasse nutrita non solo della frequenza ai sacramenti della confessione e dell'eucaristia, ma anche dall'ascolto della predicazione evangelica, e dove possibile, dalla lettura della Sacra Scrittura.

C'è da rilevare però che nella chiesa della Controriforma e nel cattolicesimo post-tridentino saranno disertate proprio quelle indicazioni e prescrizioni pastorali e spirituali sulla lettura della Sacra Scrittura e la predicazione biblica. Anzi la predicazione, laddove essa sarà effettuata, sarà prettamente moralistica e indirizzata ad offrire al fedele cattolico esclusivamente quanto gli serve «per salvarsi e le virtù da praticare per evitare la pena eterna e conseguire la gloria celeste». Queste ultime finalità, anch'esse indicate dal Tridentino,<sup>86</sup> finirono per essere le uniche ad ispirare i contenuti della predicazione post-tridentina. Si può parlare a ragione, a mio avviso, di tradimento del concilio Tridentino.

La 'dimenticanza' o l'accantonamento di quest'insegnamento del concilio fu molto probabilmente dovuta alla mancanza di un clero preparato, ma anche ad una concentrazione delle forze ecclesiastiche su un maggiore controllo del popolo dei fedeli. Questi d'altra parte non potevano leggere da soli la Scrittura, a causa del controllo della circolazione della Bibbia e della proibizione della sua traduzione in volgare. Da qui l'accentuazione sulla frequenza assidua alla penitenza e all'eucaristia. Essa, controllata dal clero sia secolare sia religioso, sarà segno caratteristico non solo del buon ecclesiastico e della devota monaca ma anche del buon cristiano cattolico, e determinerà la 'vera sensibilità religiosa' di impronta cattolica.

---

<sup>85</sup> COD 668, 42-45 – 669, 1.

<sup>86</sup> COD 669, 26-29.

## 8. La 'riforma tridentina'

Le indicazioni sul piano pastorale/spirituale per una frequente partecipazione ai sacramenti ci fanno passare dalle considerazioni sulle definizioni dogmatiche del concilio di Trento – ove, lo ripetiamo, non c'è stata nessuna novità, quanto una affermazione decisa della teologia tradizionale espressa particolarmente dalla Scolastica, da cui ha attinto la Controversistica cattolica pretridentina – alle questioni relative alla riforma della Chiesa.

Anche qui il Tridentino non fu radicalmente innovativo, perché su molte questioni, come visite pastorali, sinodi, obbligo di residenza di vescovi e parroci, non fece altro che ribadire e riprendere grosso modo quanto era stato decretato nei concili passati, soprattutto nel concilio Lateranense IV (1215). Il concilio di Trento ha fatto proprio decisamente poco di quanto era stato offerto dai tanti progetti di riforma che fin dagli inizi del secolo XVI numerosi personaggi, ecclesiastici e non, avevano elaborato, relativamente ai tanti ambiti e settori istituzionali della Chiesa, e a partire dalla Curia, come lo stesso papa Adriano VI aveva auspicato, in particolare dalla Penitenzieria e dalla Dataria, veri centri di corruzione e di abusi.<sup>87</sup> Il concilio «lasciò sostanzialmente intatto il sistema curiale formatosi nel tardo medioevo».<sup>88</sup>

La novità della 'riforma tridentina' non sta tanto nella lettera, cioè nelle soluzioni proposte, quanto nello spirito. Suo proposito e finalità erano la salute delle anime. È a Trento che la Chiesa si scopre essere in cura d'anime. Per questo il concilio – si può dire – fu soprattutto 'clericale'. Si concentrò a dare normative sulla figura del vescovo e del prete proprio in relazione al loro compito. Diversi sono stati gli studi,<sup>89</sup> ai quali rimando, sul vescovo ideale e sul parroco tridentino. Qui solo sinteticamente si ricorda che per il Tridentino il vescovo è un pastore che risiede tra il suo gregge – la chiesa locale a lui affidata – lo custodisce e lo guida. Per questo occorre scegliere vescovi che siano «pastori

---

<sup>87</sup> La Penitenzieria concedeva deroghe e scioglieva da vincoli istituzionali o canonici; la Dataria invece assegnava i benefici ecclesiastici ed eventuali privilegi.

<sup>88</sup> H. JEDIN, *Storia del Concilio*, IV/2, p. 263.

<sup>89</sup> Rimando soprattutto a H. JEDIN, *Il tipo ideale di vescovo secondo la riforma cattolica*, Brescia 1950, in particolare pp. 81-88; ed. ampliata: H. JEDIN - G. ALBERIGO, *Il tipo ideale di vescovo secondo la riforma cattolica*, Brescia 1985, pp. 61-68; G.G. MEERSSEMAN, *Il tipo ideale di parroco secondo la riforma tridentina nelle sue fonti letterarie*, in *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina*, pp. 27-44.

buoni e idonei a governare la chiesa», sappiano esercitare il loro ministero, specificamente nelle visite pastorali «con paterna carità e zelo cristiano».<sup>90</sup> Compito specifico del vescovo è la «predicazione dell'Evangelo»; egli deve «predicare personalmente al suo popolo il santo Vangelo di Gesù Cristo».<sup>91</sup>

Il prete è soprattutto amministratore di sacramenti e celebrante del sacrificio della messa; egli deve trascorrere un periodo di formazione in un «seminario», ove gli adolescenti siano indirizzati alla pietà e alla religione, ed educati religiosamente e istruiti nelle discipline ecclesiastiche, dove attenderanno allo studio della grammatica e del canto, delle feste liturgiche, e in particolare allo studio della Sacra Scrittura, dei libri ecclesiastici, delle omelie dei santi, di tutto quello che attiene all'amministrazione dei sacramenti, specie all'ascolto delle confessioni, nonché ai riti liturgici e al cerimoniale.<sup>92</sup> Il Tridentino supera la visione del prete funzionario e amministratore di benefici, e unisce il sacerdozio visibile ed esteriore all'idea di sacrificio, vale a dire alla celebrazione dell'eucaristia,<sup>93</sup> e anche del sacramento della penitenza.<sup>94</sup> Non aveva però assegnato al sacerdote la predicazione del Vangelo, che invece veniva vista come «compito principale del vescovo»; e l'aveva dichiarata anche quale dovere di arcipreti, pievani e di quanti hanno cura d'anime nelle parrocchie o altrove: essi non dovevano far mancare al popolo «almeno nelle domeniche e nelle feste più solenni» il nutrimento della Parola attraverso «una salutare predicazione», e se legittimamente impediti scegliere e/o assegnare tale compito a persone ecclesiastiche idonee.<sup>95</sup>

È vero che il concilio pone l'attenzione sulla figura del vescovo e su quella del sacerdote, ma non misconosce l'autorità del papa; anzi, questi viene richiamato in più di un'occasione come la massima autorità della chiesa, il vertice dell'istituzione ecclesiastica: a lui spetta scegliere i vescovi,<sup>96</sup> solo dietro la sua

---

<sup>90</sup> Conc. Trid. sessio XXIV, *Decretum de reformatione*; COD 760, 5-6; 760, 11; 762, 23.

<sup>91</sup> Conc. Trid. sessio V, *Decretum secundum: super lectione et praedicatione*; COD 669, 12-16.

<sup>92</sup> Conc. Trid. sessio XXIII, *Decretum super reformatione*; COD, 750,25-753, 23.

<sup>93</sup> M. GUASCO, *La formazione del clero: i seminari*, in G. CHITTOLINI - G. MICCOLI (edd), *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea (Storia d'Italia. Annali, 9)*, Torino 1986, pp. 629 - 715, qui p. 646, pp. 658-662.

<sup>94</sup> COD 742, 4-12; 743, 30-32.

<sup>95</sup> COD 669, 12-28.

<sup>96</sup> COD 744,16-17.

consultazione è possibile stabilire novità nella chiesa,<sup>97</sup> perché è nella sua «autorità e prudenza» istituire quanto è di giovamento alla Chiesa universale.<sup>98</sup> In effetti è il Sommo pontefice ad essere il vero ‘vincitore’ del concilio.<sup>99</sup> Difatti il papa Pio IV, e di conseguenza i suoi successori, avocarono a sé l’interpretazione e l’attuazione del concilio.<sup>100</sup> Sisto V sottopose alla sua approvazione le decisioni dei concili diocesani e provinciali<sup>101</sup> e rese obbligatoria la visita *ad limina*,<sup>102</sup> riorganizzò la curia romana con la creazione delle quindici congregazioni romane, sveltendo il compito del Concistoro dei cardinali da organo deliberativo, qual era prima del concilio, a organo consultivo.<sup>103</sup> Infine si servì delle armi dell’Inquisizione e dell’Indice dei libri proibiti per controllare dottrina e visione religiosa degli uomini e delle donne dell’*ancien régime*, ma anche le loro scienze e l’arte, la cultura, la vita morale pubblica e privata, come pure la vita sociale. Pose al controllo di quel «santissimo organo», che in fondo doveva rispondere a lui, tutta la società. Anche l’istituzione dei registri parrocchiali mirava ad un maggior controllo della popolazione parrocchiale, soprattutto nella sfera del matrimonio e delle famiglie. Questo non deve portare ad una sottovalutazione di quei registri – oltre alla loro unicità per gli storici quale fonte utilissima per una ricostruzione della demografia, della prassi pastorale e della vita religiosa della cattolicità post-tridentina – relativamente alla loro utilità in ambito pastorale per una maggiore conoscenza dei fedeli e della relazione tra parroci e uomini a lui affidati.

Il concilio di Trento sembra rivolgersi particolarmente se non esclusivamente ai membri ‘rappresentativi’ della chiesa – quelli che la prima Controversistica, con a capo J. Eck, identificava con

<sup>97</sup> COD 776, 18-19.

<sup>98</sup> COD 797, 9-10.

<sup>99</sup> A. PROSPERI, *Il Concilio di Trento*, pp. 88-94.

<sup>100</sup> Bolla di conferma del Concilio tridentino *Benedictus Deus* (26 gennaio 1564); *DZ* 1849-1850. Nella Chiesa post-tridentina per secoli l’interpretazione dei decreti conciliari fu affidata ad un ‘organismo burocratico centrale’, la Congregazione cardinalizia del concilio, creata e poi allargata a congregazione permanente il 2 agosto 1564.

<sup>101</sup> Mediante la bolla *Immensa aeterni*, 22 gennaio 1588; cfr. D. LE TORNEAU, *Concili particolari*, in *Dizionario storico del papato*, diretto da Ph. LEVILLAIN, I, Milano 1996, pp. 394-397.

<sup>102</sup> Sisto V, con la costituzione apostolica *Romanus Pontifex*, 20 dicembre 1585, riprese l’obbligo antico dei vescovi di recarsi a Roma in pellegrinaggio a pregare sulle tombe degli apostoli, e di riferire sullo stato delle loro diocesi alla Congregazione del concilio; D. LE TORNEAU, *Visita ad limina*, in *Dizionario storico del papato*, II, pp. 1547-1548.

<sup>103</sup> A. PROSPERI, *Il Concilio di Trento*, pp. 103-104.

i vescovi e *praepositi* delle singole chiese<sup>104</sup> – come d'altronde era nella visione ecclesiologica prevalente del tempo. In quella visione ecclesiologica gerarchizzata, in fondo alla scala naturalmente stanno i laici, quelli che la Controversistica presentava come «sudditi», gregge passivo. Essi nei decreti conciliari tridentini compaiono solo in quanto fruitori dell'insegnamento della chiesa e dei suoi servizi religiosi, soprattutto nell'amministrazione dei sacramenti. È un dovere che diventa anche un diritto, nella pratica soddisfatto anche dietro pagamento di una tassa, detta «diritto di stola». Il laico passa dunque sotto il controllo della gerarchia attraverso la registrazione nei libri parrocchiali dei passaggi della sua vita: iniziazione cristiana – battesimo, in seguito anche cresima –, matrimonio e morte; attraverso la confessione e la comunione almeno annuale. Decisa, secondo il concilio, doveva essere la lotta ai cosiddetti «matrimoni clandestini»: per questo il Tridentino stabilì una prassi canonica obbligatoria, ancora oggi in vigore, per la celebrazione del matrimonio, condannando gli eventuali trasgressori.<sup>105</sup> Circa l'osservanza del «precetto pasquale», come verrà denominata la confessione e la comunione effettuata durante il periodo pasquale, parroci e vicari foranei dovevano vigilare che venisse assolto, e spettava loro l'obbligo di inviare al vescovo la lista degli inconfessi.<sup>106</sup> Anche le associazioni laicali, come le confraternite, sono sottoposte allo stretto controllo della gerarchia; hanno obbligatoriamente un assistente ecclesiastico, spesso il parroco del luogo, e sono utilizzate in alcuni casi, soprattutto da Carlo Borromeo, a supporto di alcuni impegni pastorali di carattere catechetico, come nel caso delle Confraternite della Dottrina Cristiana.

---

<sup>104</sup> «Monstrantur tibi ecclesia in conciliis, in Sede Apostolica, in episcopis et praepositis singularum ecclesiarum». «Et quae erat ecclesia? Non tota congregatio; sed 'ascenderunt ad apostolos et praebiteros' qui repraesentabunt ecclesiam»; J. ECK, *Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae (1525-1543)*, a cura di P. FRAENKEL, Münster 1979, p. 33.

<sup>105</sup> Il matrimonio per Trento riassume la forma contrattuale del consenso; COD 755-759. Per un approfondimento rimando al saggio di G. ZARRI, *Il matrimonio tridentino*, in P. PRODI - W. REINHARD (edd), *Il concilio di Trento e il moderno*, Bologna 1996, pp. 437-483.

<sup>106</sup> Si veda per questo l'interessante lavoro di L. BILLANOVICH, *Fra centro e periferia. Vicari foranei e governo diocesano di Gregorio Barbarigo, vescovo di Padova (1664-1697)*, Padova 1993, ove vengono riportate numerose circolari inviate ai parroci e ai vicari foranei dal vescovo Barbarigo proprio sulla questione degli inconfessi: pp. 239-251.

Un ulteriore elemento che relega il laico, e soprattutto chi ha contratto matrimonio, ad uno stato inferiore al chierico celibe, è offerto dal concilio nei «canoni sul sacramento del matrimonio», ove si condanna chi attesti la non preferibilità della verginità o del celibato rispetto al matrimonio.<sup>107</sup> Pare che ci sia qui una disparità di considerazione non solo tra due sacramenti – tra l'ordine e il matrimonio – ma tra uno stato di vita (celibato/verginità) e l'altro (matrimonio). Il grado di santificazione è più alto nello stato celibatario che in quello matrimoniale.

Le donne sono quasi del tutto assenti dalla considerazione del concilio. Un accenno è loro riservato solo nel decreto *Sui religiosi e sulle monache*,<sup>108</sup> ove si dichiara che i monasteri femminili saranno governati dai vescovi, come delegati della Santa Sede, se quei monasteri sono ad essa direttamente soggetti, o da persone demandate dai capitoli generali se dipendono da ordini religiosi. Il concilio però, nei riguardi delle donne, si è fatto «portavoce delle correnti più misogine dell'epoca».<sup>109</sup> Affiora in questi capitoli del decreto conciliare lo stereotipo della debolezza della donna soggetta più facilmente del maschio agli «assalti del demonio» (*oppugnationes daemonis*).<sup>110</sup> I padri tridentini riflettono una concezione antica, veterotestamentaria, fortemente presente nella chiesa medioevale soprattutto dopo l'XI-XII secolo, della particolare soggezione della donna alle tentazioni diaboliche e quindi della sua responsabilità nell'istigazione al male. Basti qui ricordare il vescovo di Verona, considerato come un grande 'riformatore' pretridentino, che riteneva che «nelle donne non c'è la minima parte dalla testa ai piedi, in cui non sia teso un laccio per accalappiare gli occhi degli uomini»<sup>111</sup> e pertanto dava disposizioni restrittive circa contatti e familiarità del clero con il mondo femminile, soprattutto nel momento dell'amministrazione

---

<sup>107</sup> «Si quis dixerit, statum coniugalem anteponendum esse statui virginittatis vel coelibatus, et non esse melius ac beatius, manere in virginittate aut coelibatu, quam iungi matrimonio, anatema sit»; COD 755, 15-18.

<sup>108</sup> COD 776-784.

<sup>109</sup> A. TALLON, *Il Concilio di Trento*, p. 75.

<sup>110</sup> COD 780, 3.

<sup>111</sup> «Cum a planta pedis usque ad verticem non sit locus in mulieribus in quo non sit paratus laqueus ad illaqueandum oculos hominis, ideo ... prohibemus ...»; *Le Costituzioni per il clero (1542) di Gian Matteo Giberti, vescovo di Verona*, prima edizione critica a cura di R. PASQUALI, Vicenza 2000, pp. 76-77.

del sacramento della confessione,<sup>112</sup> giungendo a proporre l'utilizzazione di una tavoletta divisoria tra il confessore e le donne. Carlo Borromeo, dopo il concilio Tridentino, ne sviluppò l'idea e propose la creazione del confessionale, l'arredo che doveva separare il confessore dalla penitente ed evitare qualsiasi rapporto che potesse indurre a «frutti indesiderati». Il 'mobile del confessionale' si affermò con forza nella realtà pastorale cattolica talmente da diventare un arredo indispensabile delle chiese cattoliche, ma non evitò la caduta di tanti confessori in quel diffuso reato denominato nella casistica «sollicitatio ad turpia».<sup>113</sup> Diversi studiosi, come Adriano Prosperi e Giovanni Romeo, solo per citare i più rappresentativi della storiografia italiana, hanno già sottolineato la particolare posizione della chiesa verso le donne, che qui viene solo accennata. Se ne sono evidenziati difatti i «pregiudizi antifemminili fortemente operanti nel modello repressivo tradizionale» della Chiesa, che parte dalla convinzione degli ecclesiastici dell'esistenza di «sottili legami tra donne e diavolo»; le donne sono le vittime preferite del demonio.<sup>114</sup> Il concilio di Trento ne è dunque la cassa di risonanza; e – come d'altronde è proprio nel carattere del concilio, che voleva essere anche 'pastorale', ma finì per assumere finalità di controllo della popolazione cattolica – in quel decreto, come soluzione spirituale per respingere gli assalti demoniaci, proponeva di esortare le monache ad avvicinarsi almeno una volta al mese ai sacramenti della confessione e dell'eucaristia. La forza dei sacramenti sarebbe stata per loro di «salutare aiuto».<sup>115</sup> L'invito, nella pratica pastorale, fu esteso anche alle donne, maritate o meno, che non entravano in convento. In tal modo, mentre per gli uomini la confessione diventava una

---

<sup>112</sup> Il chierico non doveva invitare una donna in casa sua, soprattutto se sospetta di seduzione, né doveva coabitare con lui, senza particolare permesso esplicito del vicario; le confessioni dovevano essere tenute in luogo aperto e visibile, confessori e confessanti dovevano essere visti chiaramente; *ibidem*, pp. 76, 436.

<sup>113</sup> Sul 'confessionale' rimando a W. DE BOER, «*Ad audiendi non videndi commoditatem*». Note sull'introduzione del confessionale soprattutto in Italia, in «Quaderni storici», 77 (1991), pp. 543-572; G. ROMEO, *Controriforma e confessionali: il caso della parrocchia napoletana di S. Maria in Cosmedin*, in B. ULIANICH (ed), *Ricerche sulla confessione dei peccati a Napoli tra '500 e '600*, Napoli 1997, pp. 177-262; sulla *sollicitatio ad turpia*, si veda A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996, pp. 508-519; G. ROMEO, *Esorcisti, confessori e sessualità femminile nell'Italia della Controriforma*, Firenze 1998, pp. 163-197.

<sup>114</sup> G. ROMEO, *Inquisitori, esorcisti e streghe della Controriforma*, Firenze 1990, pp. 260, 268.

<sup>115</sup> COD 780, 1-4.



scelta personale, per le donne essa assumeva carattere di forte obbligo. Occorreva mediante la frequenza al sacramento della confessione dare atto dell'onorabilità propria e della famiglia.<sup>116</sup> Ne dipendeva il capitale dell'onore, essenziale alle donne sul mercato matrimoniale. Difatti l'esito di questo obbligo, nella chiesa post-tridentina, fu la consuetudine per gli uomini di confessarsi quando lo vogliono, una o poche volte l'anno, mentre le donne, di qualsiasi ceto, nobili o borghesi o anche semplici popolane, si confessano per lo più mensilmente, o anche più frequentemente, con la conseguente sudditanza psicologica dal loro confessore fisso.<sup>117</sup> In conclusione, se il laico in genere nella chiesa pre- e post-tridentina ha avuto una considerazione e un ruolo subalterno nella chiesa, tanto più ciò è stato vero per le donne.

## 9. Conclusioni

La chiesa proposta da Trento e affermata dopo il concilio è una chiesa marcatamente clericale. Questo ha portato molti storici ad assegnare al Tridentino, come rileva Paolo Prodi, un «carattere reazionario», perché ha difeso un mondo dogmatico immobile e un'istituzione roccaforte di un sistema feudale e arretrato di fronte alle innovazioni provenienti dalla Riforma. Tale giudizio negativo del concilio è contrastato da Alphonse Dupront, che scorge nella chiesa emersa dal concilio una «chiesa riformata», espressione di «una società ecclesiastica», che se «comprendeva senza dubbio sul piano teologico e della carità tutta la società cristiana, fedeli e laici, connotava la sua specificità sociologica di segni prettamente 'clericali'». Se il luteranesimo, continua Dupront, aveva marcato il sacerdozio universale dei fedeli con il tentativo di ritornare alla chiesa delle origini, l'ortodossia cattolica espressa dal Tridentino «riprende coscienza della specificità sacrale e dunque sociale del sacerdozio». Contro il «tentativo disperato compiuto da Lutero

---

<sup>116</sup> Prosperi afferma chiaramente che dalla frequente confessione della donna «dipendeva il capitale dell'onore, essenziale alle donne sul mercato matrimoniale ma anche alla fama dell'intera famiglia ... Le donne se volevano evitare il disonore pubblico, dovevano andare regolarmente in chiesa e far mostra di una devozione tanto più regolare quanto più segretamente sregolata era la loro vita»; A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, p. 527; tutto il capitolo è dedicato ai confessori e le donne; pp. 520-541.

<sup>117</sup> G. ROMEO, *Esorcisti, confessori e sessualità femminile*, pp. 174-175.

per salvare le sacralità originarie», secondo lo storico francese, il concilio separava il potere sacro da quello temporale, una rottura che la società occidentale moderna realizza pienamente desacralizzandosi e laicizzandosi sempre più. In tal modo «uno stato ecclesiastico si differenzia potentemente, [diventa] custode del deposito (dottrinale) e delle tradizioni originari». <sup>118</sup> Tale interpretazione apologetica di Dupront <sup>119</sup> ha aperto la discussione storiografica sulla modernità del Tridentino, o meglio sul rapporto tra il concilio di Trento e il moderno. Il dibattito ha risentito molto del concetto di «moderno» dato da Max Weber, come disciplina statale sulle masse umane indirizzate all'obbedienza e al servizio dello Stato mediante la «consuetudine interiorizzata» di quegli ordini ricevuti; un «disciplinamento sociale», come propone di formularla Gerhard Oestreich. <sup>120</sup> Jean Delumeau difatti parla di «grandezza del Concilio di Trento» perché «seppe rispondere ai bisogni del tempo» proprio come aveva fatto la Riforma protestante, anche se con dottrina e stile diversi: seppe dare agli uomini dell'età moderna quanto necessitavano, soprattutto «un catechismo e dei pastori». <sup>121</sup>

Gli stimoli di Dupont sono stati recepiti in modo particolare da Paolo Prodi e Wolfgang Reinhard, che ne hanno fatto oggetto di un interessante convegno, <sup>122</sup> evidenziando alcuni elementi di modernità nel Tridentino. Per Prodi esso si situa innanzitutto all'interno di un processo di modernizzazione che ha coinvolto tutta «la società e la politica europea in relazione alla genesi dello Stato moderno». Ha preso parte, come tutto il cristianesimo occidentale, al processo di demagificazione del mondo, di cui parlano Max Weber ed Ernst Troeltsch; e ha espresso elementi

---

<sup>118</sup> A. DUPRONT, *Discours de clôture*, in *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina*, pp. 525-539, qui p. 529.

<sup>119</sup> Tale impostazione 'teologica' di Dupront è ravvisabile anche nelle sue affermazioni che il Concilio di Trento è stato un concilio di rottura religiosa, ha lanciato anche anatemi, «ma per altri domani, quelli che noi non conosciamo oggi». Ed esprime che «la grazia particolare dell'avvenimento tridentino» può essere «raffigurata» in quel «ripiegamento [della chiesa] su se stessa per una fedeltà a sé, fatto per preparare domani il ritorno verso l'altro»; *ibidem*, pp. 536-537.

<sup>120</sup> Cfr. A. PROSPERI, *Il Concilio di Trento*, p. 182.

<sup>121</sup> J. DELUMEAU, *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, Milano 1976, pp. 42-43.

<sup>122</sup> Si tratta del convegno tenutosi dall'11 al 15 settembre 1995 a Trento in occasione della XXXVIII settimana di studio dell'Istituto storico italo-germanico in Trento; gli atti sono stati raccolti in P. PRODI - W. REINHARD (edd), *Il concilio di Trento e il moderno* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 45), Bologna 1996.

di novità, che sanno di modernità, nella stessa composizione dell'assemblea conciliare, formata di soli ecclesiastici, anche se le influenze politiche (papato e sovrani) esterne condizionarono i lavori dei partecipanti. La clericalizzazione del concilio e la separazione della sfera politica da quella religiosa è secondo lo storico bolognese la vera «risposta alla provocazione del moderno». È in questa linea, a suo giudizio, che il Tridentino pone la distinzione tra dogmi, che riguardano il patrimonio di fede, e la disciplina, che guida la vita pratica – ovvero «secolare» – dei componenti la chiesa; il rifiuto del giuramento dei vescovi al potere politico e religioso insieme; esso, formulato in una *professio fidei* da parte degli ecclesiastici e docenti delle università pontificie, deve essere espresso solo dinanzi alla chiesa. Infine il comportamento dei suoi fedeli non è controllato dalla chiesa dal punto di vista del diritto ma dell'etica.<sup>123</sup> W. Reinhard da parte sua sottolinea come le risoluzioni tridentine coniugano tradizione e innovazioni; il concilio ha difeso di fronte alla Riforma il patrimonio della fede nella prospettiva dei papi, ma ha anche dato un apporto riformatore, unendo «per un verso ritorno ad uno stato originario determinante sul piano normativo, per un altro miglioramento, perfezionamento del presente attraverso l'avvicinamento ad un ideale». Facendo propri gli stimoli di Jedin e di altri storici, Reinhard coglie questi elementi innovativi, che danno un contributo alla nascita della società moderna, nelle norme offerte dal concilio in materia disciplinare e di cura d'anime.<sup>124</sup> È proprio in quest'ultimo campo, cioè nel potere ecclesiastico, come in quello statale, di «esercitare una dura pedagogia nell'educare le masse all'obbedienza e alle regole della società 'disciplinata'» che sta la modernità del concilio, una modernità inevitabile, che caratterizza la Controriforma;<sup>125</sup> la quale è però, come rileva R. Descimon, una modernità «senza connotazione positiva».<sup>126</sup>

<sup>123</sup> P. PRODI, *Il concilio di Trento di fronte alla politica e al diritto moderno. Introduzione*, in P. PRODI - W. REINHARD (edd), *Il concilio di Trento e il moderno*, pp. 7-26; si vedano in particolare pp. 10, 14, 15-17, 19, 22-24.

<sup>124</sup> W. REINHARD, *Il concilio di Trento e la modernizzazione della Chiesa. Introduzione*, in P. PRODI - W. REINHARD (edd), *Il concilio di Trento e il moderno*, pp. 27-53.

<sup>125</sup> W. REINHARD, *Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni ad una teoria dell'età confessionale*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 8 (1982), pp. 13-37.

<sup>126</sup> R. DESCIMON, *Introduzione* a W. REINHARD, *Papauté, confession, modernité*, Paris 1998, p. 10.

In tal modo il dibattito storiografico sulla modernità del concilio rimane aperto. Adriano Prosperi difatti critica il concetto di moderno inteso come «attitudine all'obbedienza» perché è una «modernità ambigua», in quanto può rendere l'individuo un anello di una catena impersonale e di una macchina disumana<sup>127</sup>. Molto più comune ad una vasta storiografia, in parte anche cattolica, un'inclinazione a de-enfatizzare la 'modernità', per cogliere invece nei fatti quello che è stato anche un concilio del cui spirito riformatore molto è rimasto sul piano teorico, mentre l'applicazione di talune sue proposte si sono fatte attendere per secoli. Ad affermarsi, invece, fu una 'riforma romana', che mise al centro della chiesa ancora una volta Roma e il papa.

---

<sup>127</sup> A. PROSPERI, *Il Concilio di Trento*, pp. 182 ss.

# Punti di luce nell'ombra tridentina

di Michaela Pfeifer

Grazie ad uno scrupoloso studio delle fonti<sup>1</sup> il concilio di Trento (1545-1563), che ha determinato fino al concilio Vaticano II (1962-1965) la vita e la dottrina della Chiesa cattolica, appare oggi in una prospettiva più clemente. Si deve, non da ultimo, alla recente ed accurata ermeneutica delle sue affermazioni che la causa principale della divisione della Chiesa del XVI secolo, la diversa visione della giustificazione, non divide più le chiese. A partire dalla *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* del 31 ottobre 1999<sup>2</sup>, le sue diverse spiegazioni non motivano più le condanne dottrinali. Tuttavia è valido il giudizio di Ganzer:

«Il Concilio di Trento considerava suo compito contrapporre la dottrina della fede cattolica alle dottrine dei riformatori ... Il lavoro teologico si svolse comunque in molti punti sotto l'aspetto del confessionalismo ... In questo modo, per non andare troppo incontro all'avversario, furono rifiutati preziosi impulsi provenienti da una teologia di impronta umanistica, più orientata verso la Bibbia e la Patristica».<sup>3</sup>

La seguente esposizione tenta di far luce sull'ombra tridentina. Punti di luce devono essere percepiti e riconosciuti nel loro durevole valore. Mi limito all'ambito della spiritualità che, come «vita proveniente dallo Spirito» (Karl Rahner), è capace

---

Traduzione di Marta Zaccagnini

<sup>1</sup> Cfr. H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, 4 voll., Roma 1949-1975, 3, 1977<sup>3</sup> [*Storia del Concilio di Trento*, 4 voll., Brescia, 1949-1981, con successive riedizioni]; G. ALBERIGO - I. ROGGER, *Il Concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio*, Brescia 1997.

<sup>2</sup> Testo in «Herderkorrespondenz», 51 (1997), pp. 191-200. Cfr. lo studio preparatorio di K. LEHMANN - W. PANNENBERG, *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Freiburg i.Br. - Göttingen 1986.

<sup>3</sup> K. L. GANZER, voce «Trient», in *Lexikon für Theologie und Kirche*<sup>3</sup>, 10 (2001), pp. 225-232, qui pp. 230-231.

di infrangere costantemente rigidi modelli di fede e di pensiero, sia nella più intima relazione con Dio, sia nella prassi di fede rivolta al mondo.<sup>4</sup> Gli esempi giungono dal XVI e XVII secolo.

1. *Un barlume di speranza pretridentino: i movimenti di riforma cattolici del XVI secolo*

Già nel XV secolo si può osservare un diffuso risveglio religioso; si oppone la Sacra Scrittura al formalismo e all'alienazione della vita ecclesiastica e si approfondiscono anche i Padri della Chiesa.<sup>5</sup> Tra i diversi movimenti spirituali, i gruppi italiani dell'Evangelismo e degli Spirituali esercitano un influsso sull'intera Chiesa fino al concilio di Trento, influsso che si protrae fin nella Controriforma. I suoi rappresentanti principali sono Gasparo Contarini, Reginald Pole, Giovanni Morone e i benedettini di Santa Giustina a Padova. Come Martin Lutero, sono mossi tutti dal problema della giustificazione. Alcuni di loro partecipano al colloquio religioso fissato dall'imperatore Carlo V nel 1541 a Ratisbona, eppure la formula di concordia elaborata insieme ai protestanti viene rifiutata da un'assemblea cardinalizia presieduta dal papa. Viene imboccata la strada della repressione: l'inquisizione subisce un nuovo assetto, viene introdotto l'Indice e perfino il cardinale Giovanni Morone, il futuro salvatore del concilio di Trento, viene messo agli arresti. La vita ecclesiastico-religiosa, presto anche la teologia e le strutture ecclesiastiche, passano a cerchie più ristrette.

Qui bisogna rinviare ad una testimonianza meno conosciuta degli Spirituali, che si trova al centro di uno dei capolavori del XVI secolo, il *Giudizio Universale* di Michelangelo. L'artista era amico intimo dei cardinali Pole e Morone e apparteneva, con la poetessa Vittoria Colonna, al movimento riformista. Questa appar-

---

<sup>4</sup> Cfr. H. VORGRIMLER, voce «Spiritualität», in H. VORGRIMLER, *Neues theologisches Wörterbuch*, Freiburg i.Br. 2000<sup>3</sup>, p. 587.

<sup>5</sup> Su questo punto e sul seguito cfr. KJ. GANZER, *Aspekte der katholischen Reformbewegungen im 16. Jahrhundert* (Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaft und der Literatur, 1991, 13), Mainz 1991; trad. it. *Aspetti dei movimenti cattolici di riforma nel XVI secolo*, in *Cristianesimo nella storia*, Bologna 1993, 14, pp. 33-67].

tenenza di può riconoscere, come fa notare Max-Eugen Kemper,<sup>6</sup> dall'affresco del giudizio nella Cappella Sistina.

«Nella rappresentazione del *Giudizio Universale* c'è un dettaglio, che può ben illustrare l'influsso del movimento riformista. Nell'immagine che mostra in particolare Cristo e Maria, vediamo alla sinistra di Cristo la Madre di Dio che si appoggia stretta a suo figlio. Guarda di lato in modo stranamente schivo, mostrando al contempo indifferenza nei confronti delle persone che la circondano. Non desidera palesemente che si rivolgano a lei per ottenere mediazione e intercessione presso suo Figlio. Il movimento delle sue braccia si volge piuttosto verso il centro e verso Cristo e con ciò in direzione della decisiva affermazione riformista: *Solo Christo!*».

Due fatti sostengono la supposizione di Kemper. A Firenze è conservato uno schizzo che rappresenta Maria nel ruolo di mediatrice, con un supplichevole gesto delle mani alzate. Nella versione finale della Sistina, sorta dal 1534 al 1541, Michelangelo ha mutato fortemente l'atteggiamento del corpo e il movimento delle braccia e mani di Maria.

La repressione del movimento riformista raggiunge il suo culmine nel 1555 con l'elezione dell'inquisitore Gianpietro Carafa a Paolo IV. Le strettoie della vita ecclesiastica fanno immiserire anche la cultura italiana a cavallo tra il XVI ed il XVII secolo.

## 2. *La nascita della cura pastorale moderna nelle missioni popolari post-tridentine*

I decreti riformatori del concilio di Trento sono in particolar modo diretti a una migliore formazione e morale sacerdotale.<sup>7</sup> Sinodi periodici, l'istituzione di seminari e di visite pastorali nelle parrocchie hanno lo scopo di migliorare il livello degli ecclesiastici. Il clero riformato continua le modalità pretridentine di predicazione e di missione anche grazie ai nuovi ordini sacerdotali, non solo nelle città, ma anche nelle zone periferiche e di campagna.

---

<sup>6</sup> M.-E. KEMPER, *Der Vorsprung der Bilder. Theologische Entdeckungen in der restaurierten Sixtinischen Kapelle*, in «Erbe und Auftrag», 81 (2005) pp. 57-66, in particolare pp. 58-59.

<sup>7</sup> Cfr. J. DELUMEAU - M. COTTRET, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris 1996<sup>6</sup>, pp. 101-105, 352-363.

Vincenzo de' Paoli, grazie al quale suona l'ora della nascita della moderna cura pastorale,<sup>8</sup> fonda la Congregazione della Missione. I sacerdoti, detti Lazzaristi, svolgono la lavorazione pastorale esclusivamente per il «povero popolo rurale»,<sup>9</sup> imparando ad adeguarsi al suo ritmo giornaliero e annuale. Come tutti i missionari popolari procedono anche loro metodicamente e rimangono una o due settimane in una parrocchia, per indurre il popolo con i loro appelli alla confessione generale ed alla comunione. Eppure Vincenzo de' Paoli rifiuta la spettacolarità di prediche barocche con autoflagellazione, roghi di libri e processioni penitenziali.

«Sappiamo per esperienza che i frutti di una missione popolare sono molto grandi, proprio perché il povero popolo rurale ne ha così tanto bisogno. Visto però che i contadini sono rozzi e per lo più ignoranti, dimenticano velocemente quanto hanno imparato e cosa si sono prefissi, a meno che non abbiano valevoli pastori che li rafforzino sulla via dei loro semplici buoni costumi».<sup>10</sup>

Vincenzo non punta però soltanto su dei buoni parroci di campagna ma coinvolge anche i maestri di villaggio. Innanzitutto si appoggia a donne caritatevoli, con il cui aiuto fonda confraternite assistenziali che devono in seguito occuparsi dei più poveri.<sup>11</sup> Così i giorni della missione popolare non sono un fuoco di paglia, ma l'inizio di un più forte e duraturo risveglio spirituale della parrocchia, che dà testimonianza in senso apostolico, caritatevole e sociale del suo essere cristiana. A questo provvedono anche le Vincenziane, chiamate «Suore della carità», una comunità religiosa femminile con voti solo privati e senza clausura, che Vincenzo aveva fondato insieme a Louise de Marillac.<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> Cfr. L. CHÂTELIER, *Rinnovamento della pastorale e società dopo il Concilio di Trento*, in P. PRODI - W. REINHARD (edd), *Il concilio di Trento e il moderno* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 45), Bologna 1996, pp. 137-156, in particolare pp. 152-158.

<sup>9</sup> Cfr. P. PRODI - W. REINHARD (edd), *Il concilio di Trento e il moderno*, pp. 240-245.

<sup>10</sup> Cfr. J. DELUMEAU - M. COTTRET, *Le catholicisme*, p. 372, nota 7.

<sup>11</sup> Cfr. L. MEZZADRI, *Missioni e predicazione popolare*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, 7 (1983), pp. 563-572, in particolare p. 567.

<sup>12</sup> Cfr. L. NUOVO, *Il metodo missionario vincenziano*, in L. MEZZADRI (ed), *Le Missioni popolari della Congregazione della Missione nei secoli XVII-XVIII* (Studi e Testi Vincenziani, 2), Roma 1999, pp. 77-99, qui pp. 96-97. Cfr. anche P. MIQUEL, *Vincent de Paul*, Paris 1996, pp. 253-304, in particolare pp. 285-304 a proposito delle Vincenzine, la prima congregazione femminile ad esclusivo servizio dei poveri.



Il modo di vedere e di procedere dei Lazzaristi si impone, tuttavia, solo lentamente a livello generale. Soltanto duecento anni dopo il rinnovamento della cura pastorale, grazie ai comuni sforzi dei nuovi ordini, del clero diocesano, delle confraternite e dei laici, in particolare delle donne, è penetrato ovunque.

### 3. *Una luce giansenistica: madre Angélique Arnauld come guida spirituale*

Da sempre il giansenismo inquieta gli storici e le storiche (della Chiesa) con i suoi numerosi quesiti. Sicuri sono i due seguenti giudizi. Generalmente si caratterizza la corrente culturale, politica e religiosa sorta in Francia nel XVII e XVIII secolo con la contrapposizione: le dottrine del giansenismo furono condannate, la sua morale e la sua spiritualità, invece – in alcune regioni europee fino ad oggi – sono state seguite. Il secondo giudizio è un apprezzamento dal punto di vista protestante:

«Il giansenismo è stato il movimento di riforma ed opposizione intracattolico più significativo dopo il Concilio di Trento. Anch'esso era stato concepito come realizzazione delle richieste conciliari, [eppure altrimenti rispetto al] cattolicesimo barocco ... Costituisce un ponte dalla prima severa Controriforma all'illuminismo e al liberalismo cattolico; alcune delle sue posizioni hanno ottenuto in modo non ufficiale nel Concilio Vaticano II una tardiva riabilitazione». <sup>13</sup>

Centro del giansenismo era il monastero femminile di Port-Royal situato vicino a Parigi. Riportato a severità cistercense da madre Angélique Arnauld, si volse, sotto l'influsso del padre confessore Jean Duvergier de Hauranne, abate di Saint-Cyran, alle dottrine di Giansenio e alla severa prassi devozionale secondo il *De la fréquente communion* di Antoine Arnauld. <sup>14</sup> Per i giansenisti – sacerdoti, ecclesiastici regolari e laici – preoccupati

---

<sup>13</sup> Cfr. P. HERSCHE, voce «Jansenismus», *Religion in Geschichte und Gegenwart*<sup>4</sup>, 4 (2001), pp. 369-372, in particolare p. 372. Cfr. Fr. HILDESHEIMER, voce «Jansenismus, Jansenisten, Jansenistenstreit», in *Lexikon für Theologie und Kirche*<sup>3</sup>, 5 (1996), pp. 739-744; nel suo apprezzamento (pp. 743-744) l'autrice cita, tra i molteplici aspetti innovatori, anche la «rivalutazione delle donne (specialmente nel monastero)»: *ibidem*, p. 743.

<sup>14</sup> Cfr. I. DINGEL, voce «Port-Royal», in *Religion in Geschichte und Gegenwart*<sup>4</sup>, 6 (2003), pp. 1500-1501; M. WEITLAUFF, voce «Arnauld. 3. Jacqueline-Marie («Angélique»», *ibidem*, 1 (1998), p. 186.

della santificazione interiore, la direzione spirituale era della più grande importanza.<sup>15</sup> Accanto a Saint-Cyran, che scrisse anche dal carcere lettere di direzione spirituale, furono significative guide spirituali Antoine Singlin e Le Maître de Sacy. Eppure soltanto da due decenni si è posta attenzione alla direzione spirituale delle monache, in particolare di madre Angélique, che stese 1041 lettere di direzione spirituale a 150 corrispondenti epistolari.<sup>16</sup> Sarà qui presentata la sua CMLXXVI lettera del 1657.

Nel breve riassunto sommario, che precede il testo,<sup>17</sup> viene innanzitutto presentata la destinataria, suor Angélique de Sainte Madeleine, una suora dell'Annunciazione di Boulogne, poi il tema: chi ha una buona guida spirituale, deve avere un cuore semplice. Questo – secondo il primo paragrafo – sembra mancare a suor Angélique. L'abbadessa rimanda alla sua inquietudine, proveniente da troppa autocritica. Di quale tormento interiore si tratti, si trova nel secondo paragrafo: «Vous dites que vos confessions et vos communions ne servent qu'à irriter Dieu contre vous. » Anche qui aiuta soltanto l'incondizionata ubbidienza nei confronti della guida spirituale. Al posto degli esercizi penitenziali che suor Angélique vuole imporsi, l'abbadessa rammenta, nel terzo paragrafo, che la vera penitenza è una vita di autentica sequela di Cristo. Dalle righe finali si comprende che la stessa suor Angélique presiede una comunità. Il servizio alle sue sorelle, così dice l'abbadessa di Port-Royal, la loro consorella deve compierlo con gioia, servendole con la sua direzione.

Dove risiede il pregio della direzione spirituale di madre Angélique? Qui non si avverte alcunché della sua severità ascetica ovunque nota.<sup>18</sup> Con acume psicologico e capacità empatica tratta dei problemi della corrispondente epistolare, rimanda ai

---

<sup>15</sup> Cfr. A. ALIMENTO, *La direzione spirituale giansenista*, in M. CATTO (ed), *La direzione spirituale tra medioevo ed età moderna. Percorsi di ricerca e contesti specifici* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 63), Bologna 2004, pp. 71-103; su madre Angélique in particolare pp. 95-99.

<sup>16</sup> Cfr. *ibidem*, p. 97, nota 81. F.E. WEAVER, *Port-Royal*, in *Dizionario di Spiritualità*, XII (1986), 2, pp. 1931-1952, osserva qui in modo generale, p. 1944: «Comme [François de Sales, les moniales de Port-Royal] acceptèrent comme faisant partie de leur vocation la direction spirituelle des femmes du monde».

<sup>17</sup> P. BUGNION-SECRÉTAN, *Angélique Arnauld, 1591-1661, abbesse et réformatrice de Port-Royal d'après ses écrits*, Paris 1991, p. 171. L'intero carteggio è stato ricostruito da C. JACOB, *La direction spirituelle de Mère Angélique Arnauld*, Pavia 1998. Cfr. anche *Chroniques de Port-Royal*, 11-14 (1963); 41 (1992).

<sup>18</sup> Cfr. A. ALIMENTO, *La direzione spirituale giansenista*, pp. 86-87.

fondamenti della spiritualità, alla confidenza con la Sacra Scrittura e all'ubbidienza nei confronti della guida spirituale e cerca con saggio buonsenso familiare di infrangere la corazza degli scrupoli.<sup>19</sup>

«Vous voudriez faire pénitence, dites-vous, avant que de vous approcher si souvent des Saints Sacrements. Il n'y en a point de meilleure, ma très chère sœur, que celle qui dure toute la vie, et une âme chrétienne ne lui doit point donner d'autres bornes. Cette pénitence, selon la parole du Fils de Dieu, consiste à renoncer à soi-même, porter tous les jours sa croix, et suivre Notre Seigneur dans son obéissance, sa pauvreté et sa vie laborieuse et souffrante».

Non da ultimo si nota il tono fresco di affermazione e replica, che crea sulla carta una situazione dialogica, in cui entrambe le corrispondenti epistolari cercano insieme la volontà di Dio senza gradazione gerarchica. Se madre Angélique alla fine amplia l'orizzonte della sua consorella con il rimando alla sua carica di servizio come priora, così l'intera lettera fa lo stesso con lo stretto orizzonte dei giansenisti. E non riconosce forse, come in uno specchio, la fugace utilità della loro severa concezione della vita quasi a scorgere in esso il «povero e obbediente Signore», che «soffre» per il rigorismo dei suoi ferventi seguaci?

Qualche altro punto di luce nell'ombra tridentina sarebbe degno di essere ripreso, ad esempio il sinodo di Pistoia, riunitosi nel 1786 e le cui risoluzioni furono condannate nel 1794; le sue direttive per il rinnovamento spirituale anticipano molti punti della riforma liturgica del concilio Vaticano II.<sup>20</sup> Intenzione del presente schizzo era mostrare figure, istituzioni e compiti ecclesiastici, che nei quattrocento anni nominati sono stati rappresentati e – *Sit venia verbi* per la Madre di Dio nel *Giudizio*

---

<sup>19</sup> Su paura, scrupoli e fiducia connessi alla confessione cfr. J. DELUMEAU, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession, chap. VII-XIII*, Paris 1990, e dello stesso autore, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XII-XVIII siècles), chap. XVIII*, Paris 1983; trad. it. *La confessione e il perdono. Le difficoltà della confessione dal XIII al XVIII secolo*, Cinisello Balsamo (Milano) 1993 e *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Milano 2006. Per il discernimento degli spiriti a proposito di autocondanne e scrupoli si ricordi Ignatius VON LOYOLA, *Geistliche Übungen* N. 326 (regola 13b) (Ignazio DI LOYOLA, *Esercizi spirituali. [Ricerca sulle fonti. Con testo originale a fronte]*, Cinisello Balsamo 1995).

<sup>20</sup> Cfr. A. GERHARDS, *Die Synode von Pistoia 1786 und ihre Reform des Gottesdienstes*, in M. KLÖCKNER - B. KRANEMANN (edd), *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes*, 2 voll. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 88), Münster 2002, qui I, pp. 496-510.

*Universale* di Michelangelo – sviluppati da donne e rimangono sotto molteplici aspetti ancor oggi *desiderata*: accompagnamento spirituale, pastorale e teologia femminili.

# Il concilio di Trento da evento storico a categoria simbolica

di Anna Carfora

## Premessa

Ciò di cui si tratta nel presente articolo è in larga parte noto agli storici di professione e mira ad esplorare un territorio ibrido tra storiografia, precomprensioni degli storici ed uso pubblico della storia del cristianesimo. Una *border line* da cui non di rado provengono suggestioni in grado di influenzare anche la lettura teologica e di indurre ad alcune fuorvianti letture per quanto riguarda il rapporto tra il concilio di Trento e le donne. Più precisamente l'articolo si propone di analizzare il rapporto che intercorre tra il concilio di Trento come fenomeno storico e la categoria di 'tridentino'. Si sono operate, infatti, nel corso del tempo alcune indebite generalizzazioni, attribuendo in maniera preponderante e indiscriminata al concilio di Trento sviluppi che vanno invece ascritti ad una pluralità di determinazioni storiche; ciò sia a causa del 'silenzio' calato sull'avvenimento fino a quando non è stato possibile accedere agli archivi e studiare la documentazione relativa al concilio;<sup>1</sup> sia a causa di una prima storiografia confessionalizzata e tendente a prendere 'posizione' rispetto all'avvenimento che ricostruisce; sia, ancora, in conseguenza di impostazioni metodologiche che comportano un margine di erroneità tendendo ad attribuire al concilio una incisività storica che non è proporzionale alla 'normatività' dei documenti da esso promulgati. L'errore prospettico si manifesta soprattutto

---

<sup>1</sup> Tutta la documentazione relativa al concilio venne conservata nell'Archivio Segreto Vaticano, inaccessibile fino alla ben nota liberalizzazione dell'accesso voluta da Leone XIII, ed è stata pubblicata nel corso di buona parte del XX secolo (cfr. *Concilium Tridentinum. Diarorum, Actorum, Epistolarum, Tractatum nova collectio*, 13 voll., Freiburg i.Br. 1901 ss.).

per il periodo storico più vicino al concilio stesso: un periodo in cui altre componenti hanno un cospicuo rilievo, riuscendo ad incidere più efficientemente nella realtà di quanto un concilio, da solo, sia in grado di fare. Con il passare del tempo, con il passaggio, appunto, dal concilio di Trento come fenomeno storico al concilio di Trento come categoria simbolica, la sua incidenza è stata amplificata, ma al prezzo di inserire nella categoria di 'tridentino' elementi ulteriori, una sorta di 'valore aggiunto' che non di rado si è mostrato assimilabile ad una forma di uso pubblico della storia.<sup>2</sup>

Non si tratta, in sostanza, di ridimensionare ma di ricollocare Trento, nel senso letterale di attribuire ad esso una posizione storiografica più vicina a quella che effettivamente occupò e recuperando al loro ruolo altri agenti storici.

L'idea sopra esposta si sviluppa attraverso l'analisi di alcune occorrenze specifiche che riguardano anche il rapporto tra il concilio di Trento e le donne, le ricadute reali o presunte del concilio sulla condizione femminile.

## 1. *I concili e la vita della Chiesa*

Un primo aspetto da considerare è quello della relazione che intercorre tra i concili e la vita della Chiesa. I concili vengono considerati, nella storia della Chiesa, come delle pietre miliari, degli spartiacque e finiscono talora per contrassegnare un intero periodo storico. Il concilio di Trento ha dato il 'nome' ad un'epoca. Anche gli storici di professione ricorrono frequentemente ad espressioni quali 'età tridentina', 'età del concilio'; tuttavia, se per gli esperti le denominazioni, alla stregua delle periodizzazioni, costituiscono delle pratiche convenzioni, ciò che passa non solo al grande pubblico ma anche a cultori e studiosi di altre discipline è la 'paternità' o 'maternità' dell'evento rispetto all'epoca contrassegnata. Ecco allora che non infrequentemente al concilio di Trento viene ascritto, secondo un nesso essenzialmente causale, tutto quanto configura

---

<sup>2</sup> Sull'uso pubblico della storia cfr. N. GALLERANO, *Storia e uso pubblico della storia*, in N. GALLERANO, *Le verità della storia. Scritti sull'uso pubblico del passato*, Roma 1999, pp. 37-57; M. CAFFIERO, *Libertà di ricerca, responsabilità dello storico e funzione dei media*, in M. CAFFIERO - M. PROCACCIA (edd), *Vero e falso. L'uso politico della storia*, Roma 2008, pp. 3-26.

e caratterizza una consistente fetta di storia della Chiesa e della vita religiosa. Analogamente accade che al concilio Vaticano II vengano attribuite le trasformazioni e i rivolgimenti che hanno interessato, talora scuotendola anche con forza, la Chiesa del cosiddetto, appunto, post-concilio. Nel caso del Vaticano II, ad esempio, ci troviamo di fronte ad un avvenimento che, in tutta la sua significatività epocale, non si erge però come un fungo. I movimenti di rinnovamento che attraversano il Novecento, le teologie che si sviluppano e che spesso sono risultate fieramente avversate fino a tutti gli anni Cinquanta, costituiscono parti del substrato e del retroterra del concilio stesso, e quello che viene definito il post-concilio non trova di certo la sua intera eziologia nel Vaticano II.

L'assolutizzazione dell'evento viene contestata da molteplici ragioni ed evidenze. Da un punto di vista storiografico bisogna innanzitutto considerare il rapporto che intercorre tra evento e lunga durata.<sup>3</sup> Puntare i riflettori su eventi singoli a cui viene attribuita una sorta di 'monopolio' sulla storia, come nel caso dei concili, rischia di

«incardinare la ricostruzione storiografica sulla sequenza dei 'grandi avvenimenti', sul ruolo ricoperto dagli organismi di vertice all'interno delle strutture societarie, sui processi dell'enucleazione di idee e di principi. In un cono d'ombra rischierebbero di restare le apparenti inerzie della mentalità collettiva e le metamorfosi che progrediscono per semplice accentuazione di movimenti continui ... Tanto più necessariamente allora si deve ricordare che gli episodi presi in esame poggiano su strati a volte compatti, a volte friabili, formati da sedimentazioni sul lungo e medio periodo. Convincimenti di fede e norme etiche, consuetudini liturgiche e inflessioni devozionali, ordinamenti canonici e intelaiature organizzative costituiscono il retroterra che supporta il brulicare dei singoli episodi, variamente configurabili in diversificate misure di grandezza».<sup>4</sup>

Senza voler sminuire la 'personalità' storica degli avvenimenti conciliari, il loro potenziale di cambiamento o la loro forza di sancire e orientare per il futuro, tuttavia essi non possono essere assolutizzati. Non è corretto pensare al concilio di Trento al di fuori degli intrecci e della complessità delle relazioni e delle dinamiche storiche.

---

<sup>3</sup> Sulla lunga durata cfr. il classico scritto di F. BRAUDEL, *Histoire et sciences sociales. La longue durée*, in «Annales ESC», 4 (1958), pp. 725-753 (ripubblicato in F. BRAUDEL, *Scritti sulla storia*, Milano 2001).

<sup>4</sup> A. ZAMBARBIERI, *I concili del Vaticano*, Cinisello Balsamo (Milano) 1995, p. 10.

Racchiudere in un evento l'articolata molteplicità risponde ad un'esigenza di semplificazione e generalizzazione, una sorta di 'vulgata' che rifugge dalla criticità e dalla problematizzazione proprie del pensare storico.<sup>5</sup> Oltre alla semplificazione e generalizzazione, un altro fattore da considerare è la credenza nel potere degli avvenimenti, dei fatti che, in ragione del loro stesso verificarsi, producono l'effetto di trasformare la storia o anche nella capacità, performante, dei pronunciamenti e delle norme stabilite di tradursi in opere. Il fatto che il concilio abbia promulgato dei documenti non ha prodotto *ipso facto* altrettanti adeguamenti. Il problema dell'applicazione o ricezione di Trento va inteso in termini dialettici. È il frutto dell'interazione, come si vedrà in appresso, di vari fattori e di più agenti storici.

Gli eventi-bandiera, dunque, si costituiscono sulla base di alcune ragioni di natura prevalentemente psicosociale. Ma nella preponderanza attribuita agli eventi conciliari vi è anche una ragione d'altra natura: una concezione teologica del concilio, del suo ruolo e della sua funzione nella Chiesa che talvolta si sovrappone o interferisce con la considerazione storica. Si possono registrare non infrequenti casi di commistione fra teologia dei concili e storia dei concili. La tendenza a far discendere dalla normatività dei pronunciamenti conciliari un'efficacia e una ricaduta storica che richiedono invece di essere verificate sul campo trova nel fare teologia – piuttosto che storia – dei concili un'altra importante ragion d'essere.

Su queste basi, principalmente, si forma, si stratifica e si consolida una memoria pubblica del concilio di Trento che non coincide con la sua storia. E si produce così una

«durata storica dell'idea di concilio, che – come per altre rappresentazioni e altre parole cariche di valori simbolici (per esempio quella di Crociata) – furono molto più vasti e indeterminati dell'episodio storico concreto del Concilio di Trento».<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> «Nella bottega dello storico resta disponibile, mai garantita – fra seduzioni di potere e l'appello delle speranze inesprese – una zona limitata, fatta di distinzioni, dubbi, sezioni, di afasie sull'ultimo che rimandano all'altro, perché per quanto vulnerabile a ogni abuso e insieme portatore di ogni speranza, 'il suo dio dimora certamente nei dettagli'» (O. MARQUARD - A. MELLONI, *La storia che giudica, la storia che assolve*, Roma - Bari 2008, p. 68).

<sup>6</sup> A. PROSPERI, *Il Concilio di Trento. Una introduzione storica*, Torino 2001, p. 113.



## 2. *Uso pubblico del concilio di Trento*

In ambito storiografico è ormai avanzato un processo di rilettura del concilio di Trento all'interno della ricostruzione dei fattori che disegnarono l'epoca moderna. L'indagine sul concilio in rapporto alla modernità, che già negli anni Novanta ha dato luogo ad una serie di convegni e pubblicazioni,<sup>7</sup> sottende la necessità di una lettura meno ideologizzata, meno costretta, in altri termini, dalla necessità di sostenere o, in alternativa, di prendere le distanze dalla mentalità e dalla cultura cosiddette tridentine.<sup>8</sup> Tuttavia nella memoria collettiva questo non è ancora avvenuto ed è tuttora valido quanto sosteneva più di dieci anni orsono W. Reinhard:

«Su Trento gli animi si dividono ancora oggi! Per i cattolici 'tradizionalisti' Trento e il messale latino uniformato da papa Pio V subito dopo il tridentino costituiscono punti fermi di autentica ortodossia rispetto al Vaticano II e al papa, divenuto eretico sotto la sua influenza. Cattolici più progressisti considerano invece da lungo tempo Trento come una vittoria funesta del conservatorismo ecclesiastico o della reazione con cui essi si distinguono da concezioni protestanti tradizionali soltanto nell'accentuazione».<sup>9</sup>

Siamo, in realtà, di fronte alla continuazione di una tendenza già affermata ai tempi del concilio stesso della quale credo si possa parlare nei termini di un uso pubblico del concilio.

Il mancato accesso alla documentazione costituisce un elemento importante: in seguito alla segretazione delle fonti conciliari ci si verrà a trovare nell'impossibilità di ricostruire la storia del Tridentino e interpretarne la documentazione. Ma soprattutto ciò comporterà l'appiattimento dell'avvenimento storico conciliare sui suoi documenti finali. Il concilio come fenomeno storico non potrà essere ricostruito e il dibattito avvenuto al suo interno, dalla evidente rilevanza storiografica, anche a proposito delle questioni

---

<sup>7</sup> Cfr. P. PRODI - W. REINHARD (edd), *Il concilio di Trento e il moderno* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 45), Bologna 1996; G. ALBERIGO - I. ROGGER, *Il Concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio*, Brescia 1997.

<sup>8</sup> Cfr. C. MOZZARELLI - D. ZARDIN, *Prefazione*, in C. MOZZARELLI - D. ZARDIN (edd), *I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, Roma 1997, p. 11.

<sup>9</sup> W. REINHARD, *Il concilio di Trento e la modernizzazione della Chiesa*, in P. PRODI - W. REINHARD (edd), *Il concilio di Trento e il moderno*, p. 27. Sulla presa di distanza, sul 'congedo' da Trento cfr. J. BIELMEIER (ed), *Abschied von Trient. Theologie am Ende des kirchlichen Mittelalters*, Regensburg 1969.

di genere, scomparirà nella omogeneizzazione finale dei decreti promulgati.

La prima storiografia su Trento ne usò la storia in funzione anti papale, favorendo l'identificazione di un'intera epoca con il concilio. Infatti, già nell'immediato dopo concilio apparvero delle letture fortemente ideologizzate e confessionali. La confutazione luterana di M. Chemnitz nell'*Examen Concilii Tridentini*<sup>10</sup> si pone come dogmaticamente speculare ai pronunciamenti di Trento. La prima ricezione di Trento, nell'immediato post-concilio, vede gli opposti fronti confessionali lanciarsi le accuse di eretici o papisti.<sup>11</sup> La presa di posizione nei confronti del concilio è un dato che caratterizza le due principali storie che di esso furono scritte. L'*Istoria del Concilio di Trento* di Paolo Sarpi, pubblicata sotto lo pseudonimo di Pietro Polano, veicola una interpretazione negativa: «Questo concilio ... ha causato la maggior deformazione che sia mai stata da che vive il nome cristiano».<sup>12</sup> Alla storia di Sarpi si contrappone l'opera del gesuita Pietro Sforza Pallavicino, *Istoria del Concilio di Trento* che reca, significativamente, come sottotitolo: «ove insieme rifiutasi con autorevoli testimonianze una storia falsa divulgata nello stesso argomento sotto nome di Pietro Soave Polano».<sup>13</sup>

Non è affatto casuale, nell'agone delle interpretazioni, che oggi le due opere siano state accostate a quelle di G. Alberigo e A. Marchetto relative al concilio Vaticano II.<sup>14</sup>

Nel 2005 il cardinale Ruini, in occasione della presentazione del volume di Marchetto, paragonò l'opera di Alberigo a quella di Sarpi.<sup>15</sup> Ciò a testimonianza del fatto che un uso pubblico del

---

<sup>10</sup> Cfr. M. CHEMNITZ, *Examen Concilii Tridentini*, Francofurti ad Moenium 1566.

<sup>11</sup> Cfr. T. BROCKMANN, *Il concilio di Trento nella pubblicistica tedesca 1545-1563*, in G. ALBERIGO - I. ROGGER (edd), *Il Concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio*, pp. 185-212.

<sup>12</sup> P. SARPI, *Istoria del Concilio Tridentino*, I, Torino 1974, p. 6.

<sup>13</sup> P. SFORZA PALLAVICINO, *Istoria del Concilio di Trento scritta dal padre Sforza Pallavicino della Compagnia di Giesu ove insieme rifiutasi con autorevoli testimonianze un'Istoria falsa divulgata nello stesso argomento sotto nome di Pietro Soave Polano, per Giouanni Casoni libraro*, Roma 1656-1657.

<sup>14</sup> G. ALBERIGO (ed), *Storia del Concilio Vaticano II*, voll. I-V, Bologna 1995-2001; A. MARCHETTO, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, Città del Vaticano 2005. Va detto, però, che il volume di Marchetto non può essere considerato una storia in senso proprio del concilio Vaticano II, consistendo soprattutto in una raccolta di articoli apparsi su varie riviste che prevalentemente recensiscono altre pubblicazioni sul concilio.

<sup>15</sup> Cfr. <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/34283>.

concilio di Trento e delle sue interpretazioni può diventare ancora strumento di lotta nel presente.

Sicuramente rilevante appare il fatto che anche in questo caso di approccio pubblico comparato ai concili la questione delle fonti occupi un suo rilievo. Nell'introduzione alla sua opera Sarpi scrive:

«Io subito ch'ebbi gusto delle cose umane, fui preso da gran curiosità di saperne l'intiero, e dopo l'aver letto con diligenza quello che trovai scritto e li publici documenti usciti in stampa o divulgati a penna, mi diedi a ricercar nelle reliquie de' scritti de prelati et altri nel concilio intervenuti, le memorie da loro lasciate e li voti o pareri detti in publico, conservati dagli autori proprii o da altri, e le lettere d'avisi da quella città scritte, non tralasciando fatica o diligenza, onde ho avuto grazia di vedere sino qualche registro intiero di note e lettere di persone ch'ebbero gran parte in quei maneggi. Avendo adunque tante cose raccolte, che mi possono somministrar assai abbondante materia per la narrazione del progresso, vengo in risoluzione di ordinarla».<sup>16</sup>

Sebbene impossibilitato ad accedere, per i noti motivi, all'intera documentazione, Sarpi propone una storiografia del concilio che non si limiti alla sola ufficialità dei documenti, ma riguardi la storicità complessiva dell'avvenimento. L'opera di Sforza Pallavicini si fonda, invece, su fonti più ampie e ufficiali avendo egli avuto la possibilità di accedervi ma le fonti verranno sostanzialmente usate come serbatoi per l'apologetica. Ebbene, tra le accuse rivolte da Marchetto all'opera di Alberigo vi è proprio quella di non aver atteso a una storia che tenga debitamente conto di tutta la documentazione ufficiale ma che si sia invece troppo servita di materiali e scritture 'privati'.<sup>17</sup> Uno storico, però, non può attribuire un peso diverso alle fonti su basi che non siano storiografiche ma di principio.

La via è, dunque, ormai tracciata perché si operi l'attribuzione a Trento di ciò che da esso non dipende affatto oppure è il frutto

---

<sup>16</sup> P. SARPI, *Istoria del Concilio Tridentino*, I, p. 6.

<sup>17</sup> Gli *Acta Synodalia Sacrosancti Concili Oecumenici Vaticani II* forniscono la chiave «per aprire la porta blindata – mi si passi l'immagine – dell'autentica ermeneutica sinodale. Aggiungerei poi che le fonti ufficiali non solo sono insostituibili, – come attesta Alberigo – ma anche la chiave (diciamo così per associazione di parole) di volta dell'interpretazione degli altri documenti. Mi riferisco a quelli privati, per i quali esse sono la cartina di tornasole atta a rivelarne la 'autenticità', in 'senso conciliare', il criterio di verità, insomma, oltre le interpretazioni parziali e personali, o le impressioni e le dicerie, o finanche l'egocentrismo, la vanità e le grettezze, rivelate per esempio dai vari 'diari' che si riferiscono allo svolgimento del più grande evento ecclesiale del Novecento» (A. MARCHETTO, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II*, p. 136).

di una lettura e di un utilizzo di Trento stesso e che definisce le caratteristiche della cosiddetta tridentinità.

Si sa che la *Professio fidei*, il Catechismo romano o la riforma liturgica – breviario e messale – o l'Indice dei libri proibiti non sono prodotti del concilio eppure proprio questi elementi hanno contribuito a costruire l'immagine del concilio per cui dietro il 'tridentino' spesso si cela il 'romano' e i decreti di Trento si legano ben presto e in misura non trascurabile alla volontà del pontefice e all'uso che questi ne fece.<sup>18</sup>

L'errore di attribuzione, nell'uso pubblico del concilio di Trento che si pratica tuttora, è in modo eclatante rappresentato dalla definizione di messa tridentina applicata a quella, reintrodotta, di Pio V. Il 17 luglio 2007 Benedetto XVI, con la lettera apostolica *Summorum pontificum*, regola, sostanzialmente ampliandolo, l'uso del mai abrogato Messale Romano<sup>19</sup> che risale al 1570 e fu promulgato da Pio V con la bolla *Quo primum tempore*.<sup>20</sup> Sebbene lo stesso concilio di Trento abbia demandato al pontefice il compito di redigere un nuovo messale,<sup>21</sup> tuttavia questo non può essere considerato emanazione diretta del concilio. Ebbene, ciò che è passato al grande pubblico, è che papa Ratzinger ha reintrodotta la messa secondo il rito tridentino. I mezzi di comunicazione di massa hanno fatto ampiamente ricorso allo slogan 'messa tridentina',<sup>22</sup> talvolta ancor più grossolanamente confusa con la messa in latino.

### 3. *Le donne, il concilio di Trento e il 'mito di Trento'*

Risulta comprensibile che ai Padri riuniti a Trento non interessassero particolarmente le questioni di genere e che, quando

---

<sup>18</sup> Cfr. H. JEDIN, *Riforma Cattolica o Controriforma? Tentativo di chiarimento dei concetti con riflessioni sul Concilio di Trento*, Brescia 1957, p. 82.

<sup>19</sup> Nell'edizione risalente a Giovanni XXIII, uso che già era stato previsto da Giovanni Paolo II con i due documenti *Quattuor abhinc annos* ed *Ecclesia Dei*.

<sup>20</sup> Cfr. *Bullarium Romanum* VII, pp. 839-841.

<sup>21</sup> Cfr. *Concilium Tridentinum* p. VI, 1106.

<sup>22</sup> Cfr. [http://www.corriere.it/Primo\\_Piano/Cronache/2006/10\\_Ottobre/11/messa.shtml](http://www.corriere.it/Primo_Piano/Cronache/2006/10_Ottobre/11/messa.shtml); <http://blog.ilgiornale.it/tornielli/2008/03/05/dopo-la-messa-tridentina-in-cattolica-cambiano-laltare/>; [http://gallery.panorama.it/gallery/vaticano\\_cei/17120\\_celebrazione\\_della\\_messa\\_tridentina.html](http://gallery.panorama.it/gallery/vaticano_cei/17120_celebrazione_della_messa_tridentina.html).

si occupavano di donne, perseguissero diversi obiettivi. Come sostiene W. Reinhard

«Quando il concilio affrontò temi quali la definizione del sacerdozio sacramentale – naturalmente maschile – e del celibato, oppure quando ribadì il carattere sacramentale del matrimonio e risolse le questioni giuridiche a ciò collegate attraverso il decreto *Tametsi*, o ancora trattò la riforma degli ordini femminili, in particolare l'inasprimento della clausura e la verifica vescovile circa la spontaneità della scelta, si trovò di fronte a questioni teologiche e disciplinari, non del ruolo della donna nella società». <sup>23</sup>

Vero anche che – a prescindere dai decreti in cui esplicitamente si fa menzione delle donne – dell'impulso riformista del concilio le donne, come osserva A. Conrad, <sup>24</sup> seppero giovare particolarmente ed è il caso del ruolo che esse vennero a svolgere nell'educazione religiosa e nell'apostolato ma, come la stessa Conrad non manca di osservare,

«Più delle prese di posizione dirette del Tridentino sul ruolo delle donne nella Chiesa è stato importante e influente, nel lungo periodo, l'effetto indiretto esercitato da Trento – o forse soltanto dal 'mito di Trento' – come espressione e come propulsione della riforma cattolica anche sulle donne, su donne come su uomini». <sup>25</sup>

Si può, inoltre, condividere l'affermazione di M. Venard sul carattere non sessuato dell'antropologia tridentina: «Diciamolo subito: la dottrina del concilio di Trento è asessuata. Essa concerne homo, e non vir o mulier». <sup>26</sup> Questo approccio antropologico viene rilevato principalmente per quanto riguarda la dottrina sul matrimonio. Il decreto *Tametsi*, <sup>27</sup> infatti, si rivolge allo stesso modo sia agli uomini sia alle donne e, dal punto di vista del consenso espresso nel matrimonio, pone sullo stesso piano tanto quello dell'uomo quanto quello della donna.

I circoscritti riconoscimenti di parità o la mancanza di intenzionalità di genere attribuibili al concilio, però, non devono essere

---

<sup>23</sup> W. REINHARD, *Il concilio di Trento e la modernizzazione della Chiesa*, p. 43.

<sup>24</sup> Cfr. A. CONRAD, *Il concilio di Trento e la (mancata) modernizzazione dei ruoli femminili ecclesiastici*, in P. PRODI - W. REINHARD (edd), *Il concilio di Trento e il moderno*, pp. 415-436.

<sup>25</sup> Cfr. *ibidem*, p. 416.

<sup>26</sup> M. VENARD, *L'antropologia del concilio di Trento*, in G. ALBERIGO - I. ROgger (edd), *Il Concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio*, p. 178.

<sup>27</sup> *Concilium Tridentinum*, VI, pp. 968-971.

utilizzati per mettere in ombra oggettive disparità tra i sessi che pure sono riscontrabili: un simile atteggiamento evidenzia finalità che travalicano quelle della ricostruzione storica, sconfinano in una logica giustificativa e rientrano a pieno titolo nella categoria dell'uso pubblico della storia. Sia pure come mero ripetitore di una realtà in atto, discriminazioni non irrilevanti tra uomini e donne, anche se non le introdusse, Trento le perpetuò: si consideri, ad esempio, la diversa tipologia di pene riservata a concubini e a concubine.<sup>28</sup>

Per quanto riguarda la vita religiosa non tutto ciò che determinò la condizione femminile nel periodo post-conciliare può essere ricondotto senza distinguo significativi a Trento. La questione della claustrazione esemplifica questa affermazione. Risulta evidente, in questo caso, quanto i diversi agenti storici che furono protagonisti del post-concilio contribuirono alla definizione della condizione religiosa femminile.

La convinzione diffusa, e che si incontra non di rado anche in pubblicazioni teologiche, è che alle donne non fosse concesso altro che l'alternativa *aut maritus aut murus* e che ciò vada ascritto alle decisioni tridentine in merito alla clausura femminile. Si tratta di una grossolana, quanto diffusa, generalizzazione che rientra a pieno titolo nell'immaginario comune su Trento.

Il tridentino *Decretum de regularibus et monialibus*<sup>29</sup> è rivolto, quasi sempre, sia agli uomini sia alle donne, ma la questione della clausura le riguarda specificamente. Questo decreto fu emanato con una certa rapidità e lascia alcune questioni aperte, in particolare, pur esprimendo la chiara volontà di accogliere quanto la costituzione *Periculoso* di Bonifacio VIII aveva stabilito in merito alla clausura dei monasteri femminili, non chiarisce se la norma vada estesa a tutte le comunità religiose, lasciando aperta la questione dei cosiddetti 'monasteri aperti' e del Terz'or-

---

<sup>28</sup> «Quanto a quelle donne – siano esse maritate o nubili – che vivono pubblicamente con gli adulteri o concubinari, se esse, ammonite tre volte, non obbediranno, siano gravemente punite dagli ordinari dei luoghi, d'ufficio, anche senza che qualcuno lo richieda, a seconda della colpa, e siano cacciate dalla città o dalla diocesi, se questo sembrerà opportuno agli stessi ordinari, chiamando in aiuto, se necessario, il braccio secolare» (*ibidem*, p. 970). E dunque: «Le donne che vivono in condizione di concubinaggio vengono ... assimilate alle meretrici, allora perseguite con la medesima pena» (G. ZARRI, *Il matrimonio tridentino*, in P. PRODI - W. REINHARD [edd], *Il concilio di Trento e il moderno*, p. 462).

<sup>29</sup> *Concilium Tridentinum*, VI, pp. 1079-1085.

dine.<sup>30</sup> Ai dubbi e ai pareri contrastanti che emersero nel post-concilio diede risposta la costituzione *Circa Pastoralis* di Pio V del 1566<sup>31</sup> che estendeva l'obbligo di clausura a tutte le religiose. La bolla *Decori et honestati* del 24 gennaio 1570 stabiliva, irrigidendo ulteriormente le norme sulla clausura, che le monache potessero uscire dal monastero solo per un incendio di vasta portata, per un'epidemia o in caso di lebbra ma, anche in questi casi eccezionali, la decisione spettava al vescovo o al superiore generale.<sup>32</sup> Ciò che non è precisato a Trento viene dunque definito in un secondo tempo: anche a questo riguardo, quindi, bisogna tener conto della dialettica tra il concilio e quanto gli fa seguito. Va quindi considerata la dinamica post-conciliare: Sacra Congregazione del concilio – successivamente la Congregazione sopra i Vescovi e i Religiosi – e legiferazione dei pontefici non svolgeranno un ruolo passivo rispetto al concilio, non si limiteranno ad esserne fedeli esecutori ma opereranno in senso autonomo e oltre Trento.

La vigilanza sulla disciplina dei monasteri femminili viene affidata dal *Decretum de regularibus et monialibus* al vescovo, sotto il cui controllo la vita monastica femminile deve essere regolata. G. Zarri ha mostrato come la Sacra Congregazione, non limitandosi ad applicare e interpretare il dettato conciliare ma introducendo della normativa ulteriore, sia talvolta entrata con ciò in competizione con i vescovi, laddove, si noti bene, il concilio aveva invece affidato proprio ai vescovi funzioni di controllo.<sup>33</sup>

In realtà le stesse deroghe rispetto alla reintroduzione della clausura – come mostra il caso delle orsoline che, pur non pronunciando i voti solenni, continuarono a condurre vita comuni-

---

<sup>30</sup> Cfr. R. CREYTENS, *La Riforma dei monasteri femminili dopo i Decreti Tridentini*, in *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina*. Atti del convegno, Trento 2-6 settembre 1963, I, Roma 1965, pp. 49-52; A. CONRAD, *Il concilio di Trento e la (mancata) modernizzazione dei ruoli femminili ecclesiastici*, pp. 423-424.

<sup>31</sup> Cfr. N. ONSTENK, *De constitutione S. Pii V 'Circa Pastoralis' super clausura monialium et tertiarium*, in «Periodica de re morali, canonica, liturgica», 39 (1950), pp. 213-230, 317-363; 40 (1951), pp. 210-255.

<sup>32</sup> Cfr. *Bullarium Romanum* VIII, pp. 808-810.

<sup>33</sup> «Buona parte delle richieste ricevute dalla Sacra Congregazione esorbitavano però dalle competenze di questa, esigendo una presa di posizione che andava oltre la semplice interpretazione dei decreti conciliari. ... Le decisioni assunte da questo organo centrale divengono normative e la giurisdizione di tale Collegio si sovrapporrà, specie per i monasteri femminili, a qualsiasi costituzione locale o decreto dei superiori regolari» (G. ZARRI, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna 2000, pp. 101-102).

taria<sup>34</sup> – indicano come le norme tridentine non trovarono una fedele e puntuale applicazione in quegli anni. Ma c'è di più: forse anche stimolata dalla riduzione di spazi tradizionali come quelli del Terz'Ordine, stretto ormai nell'alternativa tra claustrazione o estinzione, la vita religiosa si inventa nuove forme e nuovi spazi con la nascita delle congregazioni femminili dedite alla vita attiva. È la cosiddetta 'terza via' che si afferma, come Zarri sostiene nelle sue ricerche: una condizione, per le donne, che giunge ad avere, in quella stessa epoca in cui è maturata la restrizione claustrale, riconoscimento ecclesiastico e dunque dignità sociale riconosciuta.<sup>35</sup>

In conclusione, anche per le donne 'dopo Trento' non significa necessariamente in 'diretta o esclusiva conseguenza di Trento'. Come compiutamente ha scritto Reinhard

«Trento diede alla Chiesa e al papato un programma centrale, si potrebbe dire addirittura un 'mito' centrale. Per il linguaggio del mito è indifferente quello che poi accade nella realtà specifica, poiché esso riduce la complessità contraddittoria della realtà ad un'idea elementare di fondo, una sorta di realtà di secondo grado, che poi a sua volta può far storia. In tal senso poco importa se dal concilio sia uscito molto o poco per la prassi riformatrice della quotidianità ecclesiastica. Decisivo non fu Trento reale, bensì il concilio di Trento immaginato».<sup>36</sup>

'Il mito di Trento' ha funzionato. Anche sul versante di genere. È dunque questa una fetta consistente dell'eredità con cui ci si deve misurare laddove si voglia ricostruire la storia del rapporto tra il concilio di Trento e le donne.

---

<sup>34</sup> Cfr. *ibidem*, p. 105. Ciò anche in virtù dell'appoggio offerto loro dal cardinale Carlo Borromeo.

<sup>35</sup> «La mia tesi è che proprio nel secolo XVI il nubilito si presenti e si affermi come scelta volontaria delle donne, e che attraverso l'approvazione ecclesiastica di questa nuova condizione si giunga anche alla sua legittimazione sociale» (*ibidem*, p. 455).

<sup>36</sup> W. REINHARD, *Il concilio di Trento e la modernizzazione della Chiesa*, pp. 50-51.



## Parte seconda

### **I temi**



# Quale tradizione?

di Cettina Militello

L'insistenza molteplice, supportata da pregiudizi ideologici più che da intendimenti teologici, fa del concilio di Trento una sorta di formulazione della fede cattolica enunciata una volta per tutte. Ci si riferisce a Trento per fondare in quest'evento eliminare – lungo, faticoso, complesso<sup>1</sup> – la formulazione alta, definitiva quasi, della tradizione ecclesiale.

In verità questo rinvio funge da supporto a 'tradizionalismi' molteplici d'indole liturgica, dogmatica, pratica. Si pone soprattutto l'accento sulla funzione del magistero nella formulazione della fede e nella sua trasmissione e di ciò il concilio di Trento sarebbe il luogo emblematico.

La forbice polemica si allarga così al Vaticano II,<sup>2</sup> concilio, invece, che si porrebbe fuori dalla tradizione per le innovazioni che arreca sul piano degli enunciati e, ancor di più, per le attualizzazioni legate alla riforma che esso ispira, soprattutto a livello ecclesiologico e liturgico, ma anche del dialogo intra- e interconfessionale, e ancor più interreligioso. In particolare, è il principio della libertà di coscienza ad apparire in contrasto con la lunga prassi di obbedienza e sudditanza che legge il solo magistero come organo vivo della fede e della sua fedele e autentica trasmissione.

Ci ripromettiamo brevemente di ritornare al concetto di tradizione, di verificarne la formulazione a Trento e al Vaticano II.

Il sospetto è che non di tradizione si tratti, nel senso teologicamente proprio del termine, ma di una sorta di suo addomestica-

---

<sup>1</sup> La bibliografia al riguardo è sterminata e questo stesso volume ne offre un saggio. Citiamo, a titolo d'esempio: P. SARPI, *Istoria del Concilio Tridentino*, 2 voll., Firenze 1966; G. ALBERIGO - I. ROGGER (edd), *Il Concilio di Trento nella prospettiva del Terzo Millennio*, Atti del convegno, Trento 25-28 settembre 1995, Brescia 1997.

<sup>2</sup> Rinviamo nella variegata diversità dei contributi a G. ALBERIGO (ed), *Storia del Concilio Vaticano II*, 5 voll., Leuven - Bologna 1998-2001 e al fascicolo monografico della rivista «Concilium», 61 (2006), 4. In prospettiva di 'genere', C. MILITELLO (ed), *Il Vaticano II e la sua ricezione al femminile*, Bologna 2007.

mento volto a supportare talune sue ermeneutiche che espropriano globalmente il popolo di Dio dal proprio esercizio del *sensus fidei*.

In particolare, questa assunzione circoscritta e autoreferenziale della tradizione rende difficile, se non impossibile, il dialogo con la modernità e dunque rischia di collocare l'istituzione ecclesiale al di fuori delle ordinarie dinamiche storiche e culturali.

## 1. *Alcune considerazioni previe*

Il termine «tradizione» evoca semanticamente la sfera del trasmettere, del *tradere* e perciò a monte l'esperienza di un evento che a livello antropologico riconduce al ricordo e alla memoria.

Se ricordo, prima che la persona, tocca la cosa che è oggetto del suo interesse; memoria, invece, è evento che coinvolge il soggetto in tutta l'articolazione delle sue capacità e del suo vissuto. Memoria e ricordo possono entrambi essere narrati, ma solo la memoria è trasmissione globalmente partecipativa dell'evento.

Quando parliamo di tradizione ci riferiamo senz'altro a una esperienza universale, caratterizzante le comunità umane sotto il profilo di una narrazione che le riconduce alla loro memoria collettiva. Riti, miti, dottrine, modi di condursi, affondano in un passato compartido, avvertito come dato permanente che cementa il gruppo ed è condizione stessa del suo autocomprendersi.

Teologicamente però – anche se con tutta probabilità il discorso è analogo nelle diverse esperienze religiose – 'la' tradizione esprime la dinamica interpretazione dell'evento consegnato alla memoria collettiva. Proprio per ciò è interpretazione sempre nuova dell'evento stesso; dunque non ricordo di un fatto passato ma reminiscenza permanente e perciò presente nell'atto stesso del recepirlo e trasmetterlo. Non, dunque, riesumazione di uso, consuetudine, che si cristallizzano in sterili riproduzioni del passato. La tradizione è trasmissione viva dell'offerta di senso – *sensus fidei* in senso stretto – che si dilata e cresce in una presa di coscienza sempre ulteriormente dinamica.

Detto altrimenti la 'Tradizione' con la T maiuscola, in ciò diversa dalle tradizioni, riconduce il credente all'*arché* della fede professata celebrata e trasmessa di generazione in generazione,<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Non a caso, a tutt'oggi, parliamo nell'*Ordo initiationis christianae adultorum* (OICA, 187) di *traditio symboli*.

sino a lui, approfondita e accresciuta nel processo che dal senso originario, sempre di nuovo investigato, conduce al senso sopraggiunto, intelligenza nuova, viva e presente, dell'evento originario.

Chiaramente, di tutto ciò il nocciolo germinativo è espresso dal canone lerinense: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*.<sup>4</sup> Tradizione è in senso stretto ciò che sempre da tutti e dovunque è creduto.

Complessivamente, dunque, il problema è quello del distinguere la tradizione dalle tradizioni e in esse gli usi e le consuetudini. Il che nient'altro significa se non ricondurre la tradizione stessa nell'alveo della storia e della storia culturale, accettandone le sfide e le dinamiche e quindi accogliendo quale dinamica costitutiva della tradizione stessa la necessità mai esaurita del vagliarla e interpretarla e perciò svilupparla in modo sempre nuovo.

## 2. *Quale concetto di tradizione a Trento?*

A scorrere l'indice del *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*<sup>5</sup> ci si imbatte con il termine *traditio* più e più volte. Lo si riscontra nella connessione agli apostoli, al battesimo, a Cristo, ai concili (numericamente è l'incidenza maggiore), alla Chiesa, alle Chiese, al vescovo, all'escatologia, all'eucaristia, alla fede, alla liturgia, ai costumi, ai padri, alla predicazione, al romano pontefice, alla rivelazione, alla Scrittura, allo Spirito, alla teologia, all'unità, alla Parola di Dio (nell'elenco sono presenti anche le tradizioni ecclesiastiche e le tradizioni dei popoli). Questo, in latino, l'ordine alfabetico.

Il riscontro più antico in assoluto ci conduce al Costantinopolitano I. Non ritroviamo il termine *traditio* (*paradosis*), ma il senso è evidente. Il *Canone* I<sup>6</sup> infatti afferma solennemente l'acquisizione senza modifiche della fede dei padri di Nicea e la conseguente scomunica di quanti se ne sono discostati. La *paradosis tēs katholikēs ekklēsiās* è esplicitamente evocata al Niceno

---

<sup>4</sup> VINCENZO DI LERINO, *Commonitorium* 1,2.

<sup>5</sup> *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ediderunt G. ALBERIGO et al., Bologna 1991. Citeremo da questa silloge, ponendo tra parentesi quadre le pagine e i numeri di rinvio dell'edizione greca o latina.

<sup>6</sup> Concilio Costantinopolitano I, *Canoni*: I. Che le decisioni prese a Nicea restino immutate ... [ 31,1-15].

II: «In tal modo ... seguendo la dottrina divinamente ispirata dei nostri santi padri e la tradizione della Chiesa cattolica – riconosciamo, infatti, che lo Spirito Santo abita in essa – noi definiamo con ogni rigore e cura».<sup>7</sup> E più avanti: «Così si rafforza l'insegnamento dei nostri santi padri, ossia la tradizione della Chiesa universale, che ha ricevuto il Vangelo da un confine all'altro della terra».<sup>8</sup> E, ancora, prima degli anatemi: «Chiunque oserà pensare o insegnare diversamente, o, seguendo gli eretici empi, violerà la tradizione della Chiesa o inventerà novità o rifiuterà qualche cosa di ciò che è stato affidato alla Chiesa ...; chi immaginerà con astuti raggiri di sovvertire qualcuna delle legittime tradizioni della Chiesa universale ... noi decretiamo».<sup>9</sup>

Notiamo come punto di partenza la connessione stabilita tra la dottrina (*didaskalia*) dei padri, aggettivati quali «nostri» e «santi», e la tradizione (*paradosis*) della Chiesa cattolica, della quale si dice a poche righe di distanza che in essa abita lo Spirito e che ha ricevuto il Vangelo. La sinergia a monte, l'evento, è dunque insieme l'aver ricevuto, garanzia impreteribile della verità professata, lo Spirito e il Vangelo. Organo precipuo della dottrina e della sua trasmissione – tradizione – sono i nostri santi padri. E la domanda corre circa l'accezione ristretta o ampia del termine. I soli padri conciliari? I padri della fede nel senso nativo (testimoniale) e dunque gli apostoli, i profeti, i martiri, i confessori? Si tratta di soggettualità ministeriali (vescovi, presbiteri, diaconi)? C'è spazio per una soggettualità allargata? La soggettualità ristretta è interprete della soggettualità più larga o l'elaborazione della *traditio fidei* le è unicamente propria? E ancora c'è differenza tra la tradizione e le tradizioni? E cosa sono esattamente le legittime tradizioni? Si noti che nell'ultimo dei passaggi citati vengono messi insieme il Vangelo, la raffigurazione della croce, immagini dipinte, le sante reliquie dei martiri; e si condanna chi userà per scopi profani i vasi sacri o i venerandi monasteri. Infine si noti la disciplina diversa cui sono sottoposti i vescovi o i monaci e i laici; dei primi si dice: siano deposti, e dei secondi: vengano esclusi dalla comunione.

Abbiamo ragione di credere che le domande rimangano le stesse nelle affermazioni diverse rese sul fronte della tradizione

---

<sup>7</sup> Concilio Niceno II, *Definizione* [135, 36-44].

<sup>8</sup> *Ibidem* [136, 33-35].

<sup>9</sup> *Ibidem* [137, 8,24, *passim*].

da tutti gli altri concili. Forse, vale la pena di ricordare, il convergere di tutte le confessioni cristiane circa la valenza fondativa dei primi quattro concilii ecumenici. Il Niceno II che finiamo di citare cade oltre; la sua ricezione ha un lungo e complicato percorso. Lo abbiamo citato proprio per la eterogeneità, diremmo, dell'oggetto della tradizione. Comunque sia, nell'arco di tutto il primo millennio, il termine suscita le domande già fatte. Quanto al secondo millennio non ci viene alcunché di particolare, ad esempio, dal Lateranense IV, concilio generale di riforma, né dagli altri, ormai celebrati solo in Occidente, sino, appunto, al concilio di Trento.

Avvertiamo che il discorso vi è circoscritto ai decreti primo e secondo della sessione IV (8 aprile 1546) e al decreto secondo della sessione V (17 giugno 1546). Nei decreti della sessione IV si riconoscono i libri sacri e le tradizioni apostoliche; si legifera circa l'accettazione della Volgata e si prescrive il modo d'interpretare la Scrittura. Nel secondo decreto della sessione V si legifera sulla lettura e predicazione della Sacra Scrittura.

In evidente prossimità con le questioni poste da parte protestante, il concilio rivendica di dover conservare nella Chiesa la purezza del Vangelo, predicato da Gesù e confidato agli apostoli quale fonte di ogni verità salvifica e norma morale.

«E poiché il sinodo sa che questa verità e normativa è contenuta nei libri scritti e nelle tradizioni non scritte che, raccolte dagli apostoli dalla bocca dello stesso Cristo, o dagli stessi apostoli, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, trasmesse quasi di mano in mano, sono giunte sino a noi, seguendo l'esempio dei padri della vera fede, con eguale pietà e venerazione accoglie e venera tutti i libri, sia dell'antico che del nuovo Testamento, essendo Dio autore di entrambi, e così pure le tradizioni stesse, inerenti la fede e i costumi, poiché le ritiene dettate dalla bocca dello stesso Cristo o dallo Spirito Santo, e conservate nella Chiesa cattolica in forza di una successione ininterrotta».<sup>10</sup>

Siamo dunque alla solenne e interconnessa affermazione circa la purezza del Vangelo nel cui alveo il concilio si colloca e all'altrettanto solenne ricezione (uguale pietà e venerazione) di tutto intero l'Antico e il Nuovo Testamento. Tra l'una e l'altra l'appello alla ricezione/trasmissione della verità del Vangelo

---

<sup>10</sup> Concilio di Trento, *Sessione IV, Primo decreto*: si riconoscano i libri sacri e le tradizioni apostoliche [663, 22-33].

veicolata nei libri scritti e nelle tradizioni non scritte, sia che gli apostoli l'abbiano raccolta dalla bocca stessa del Maestro o che per ispirazione dello Spirito l'abbiano trasmessa «quasi di mano a mano» in una catena ininterrotta che giunge sino agli stessi padri sinodali.

Più che l'oggetto (la tradizione scritta e la tradizione non scritta) ci interessa sottolineare il fatto della trasmissione, della catena che «quasi di mano in mano» porta il messaggio sino a noi. E, lo diciamo, non già per recepire la teoria delle 'due fonti', per altro nettamente formulata solo dalla manualistica successiva, quanto per evocare il passaggio da testimone a testimone, e dunque la tradizione viva che veicola la Scrittura e la sua interpretazione. Tanto più che poco più avanti, nel secondo decreto, nel fornire le indicazioni sulla corretta interpretazione della Scrittura si stabilisce che

«nessuno, fidandosi del proprio giudizio, nelle materie di fede e di costumi, che fanno parte del corpo della dottrina cristiana, deve osare distorcere la Scrittura secondo il proprio modo di pensare, contrariamente al senso che le ha dato e dà la santa madre Chiesa, alla quale compete giudicare del vero senso e dell'interpretazione delle sacre scritture; né deve andare contro l'unanime consenso dei padri ...».<sup>11</sup>

Certo Trento associa verità salvifica e norma morale, Scrittura e tradizioni inerenti la fede e i costumi.

Ci chiediamo se non si possa proiettare nelle une e nelle altre la ricezione del dato rivelato, la cui formulazione scritta trova eco dinamica nella traduzione esistenziale, sia che si tratti del professare la fede o del viverla. Ci chiediamo se non si possa in senso stretto usare il termine tradizione, riservandolo al dato rivelato, e se non si debbano invece distinguere le tradizioni, sia nella loro istanza interpretativa, sia nella loro istanza giuridico-normativa. Ci chiediamo, insomma, se l'affermazione delle righe successive circa l'accettazione dei libri lì elencati come sacri e canonici nella loro integrità e nelle loro parti abbia la stessa valenza dell'affermazione successiva: «come si è soliti leggerli nella Chiesa cattolica e come si trovano nell'antica edizione della Volgata latina».<sup>12</sup> L'anatema contro chi «disprezzerà consa-

---

<sup>11</sup> Concilio di Trento, *Sessione IV, Secondo decreto*: si accetta l'edizione volgata della Bibbia e si prescrive il modo d'interpretare la sacra Scrittura ecc. [664, 30-38].

<sup>12</sup> *Ibidem*.



pevolmente le predette tradizioni»<sup>13</sup> non ci mette di fronte a un elemento diverso? Non avremmo già qui la dialettica tradizione/tradizioni? E, nella fattispecie, non ci troveremmo dinanzi a un uso, una consuetudine, qui magari amplificata, ma di fatto irriducibilmente altra? In che rapporto stanno il trasmettere quasi di mano in mano e la richiesta di recepire quanto trasmesso nella forma di una traduzione latina, la Volgata, ancorché veneranda per autorevolezza e vetustà?

Tanto più che il decreto secondo della V sessione, stranamente collocato<sup>14</sup> dopo il *Decreto sul peccato originale*, «stabilisce e dichiara che l'antica edizione della Volgata, approvata dalla Chiesa da un uso secolare, deve essere ritenuta come autentica nelle lezioni pubbliche, nelle dispute, nella predicazione e spiegazione e che nessuno, per nessuna ragione, può avere l'audacia o la presunzione di respingerla».<sup>15</sup>

Sempre al problema del soggetto costitutivo della tradizione ci rinvia sia l'interpretazione (*sensus*) della Scrittura posta in essere al passato e al presente dalla *sancta mater ecclesia*, sia l'evocazione dell'*unanimis consensus patrum*. In particolare il *tenuit et tenet* va inteso nel senso della continuità o nel senso del diritto esercitato in passato ed esercitato nel presente circa la retta interpretazione? E, quanto ai padri, ci si riferisce ai *patres scriptores*, ai *patres synodales*, o agli uni e gli altri insieme?

La retta fede si fonda sull'unanime consenso. E la fatica dell'elaborarlo? E la fatica dell'interpretarlo? Possono ignorare i padri tridentini le dinamiche soggiacenti? Non le esprimono forse le stesse due anime che si confrontano e scontrano dentro e fuori l'assise conciliare?<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> *Ibidem* [664,15-16].

<sup>14</sup> Le ragioni le registra fra' Paolo SARPI, *Istoria del Concilio di Trento*, I, pp. 201 ss. Il nodo della predicazione e dell'insegnamento investiva conflittualmente i soggetti tradizionalmente a ciò deputati. Si contrapponevano così i pastori che se ne dicevano espropriati e i predicatori, soprattutto religiosi, a vario titolo a ciò abilitati. In questione era l'esenzione dei medesimi dall'autorità episcopale, il che alla fine avrebbe leso le stesse prerogative del papa. Dinanzi alla propensione dei vescovi «a farsi ciascuno di essi tanti papi nelle diocesi loro» (p. 210) la necessità di un rinvio, ed essendo il concilio convocato per discutere materia *de fide* (p. 213) venne anteposto il testo sul peccato originale.

<sup>15</sup> Concilio di Trento, *Sessione IV, Secondo decreto*: si accetta l'edizione volgata della Bibbia e si prescrive il modo d'interpretare la sacra Scrittura ecc. [664, 25-29].

<sup>16</sup> Un interessante apporto alla comprensione delle sensibilità contrapposte nel saggio di V. MIGNOZZI, *Tenenda est via media*. *L'ecclesiologia di Reginald Pole (1500-1558)*, Assisi 2007, in particolare pp. 457-538.

Infine, se non è possibile minimizzare l'indicazione qui data dal concilio circa il modo d'interpretare la Scrittura, non va lasciata cadere la tassativa prescrizione circa il modo e la necessità d'insegnarla, suggerendo per altro di rinvenire i mezzi idonei a promuovere e garantire l'esercizio di questo ministero.<sup>17</sup> Disposizioni in parte messe in atto e in parte disattese (e a tutt'oggi – mi sia lecito dire). Infatti, se venne posta in essere la figura del canonico teologo nei capitoli cattedrali, l'edizione di lì a poco del *Catechismo del Concilio* ridusse l'istruzione del popolo al suo solo insegnamento, lasciando cadere le deliberazioni che invece obbligavano capillarmente a insegnare la Scrittura nei monasteri come nelle parrocchie, nelle cattedrali come nelle chiese minori. Quella che indicherei come 'riduzione catechistica' in qualche modo infranse il legame pure stabilito tra predicazione del Vangelo e lettura della Scrittura,<sup>18</sup> anch'essa dettagliatamente normata.<sup>19</sup>

### 3. *Quale tradizione al Vaticano II?*

La storia del concetto di tradizione dopo Trento è nota.<sup>20</sup> Il Vaticano I afferma: «Noi basandoci sulla parola di Dio scritta e trasmessa dalla tradizione così come noi l'abbiamo ricevuta, santamente custodita e sinceramente esposta nella Chiesa cattolica, abbiamo deciso di professare e dichiarare ... la salutare dottrina di Gesù Cristo ...»<sup>21</sup> e, più avanti, stabilisce che «con fede divina e cattolica si deve credere tutto ciò che è contenuto nella Parola di Dio scritta o tramandata, e che la Chiesa propone a credere come divinamente rivelato sia con un giudizio solenne, sia nel suo magistero ordinario e universale».<sup>22</sup>

Ci pare evidente – queste ultime citazioni non necessitano di commento – che il concetto di tradizione, prima di Trento a

<sup>17</sup> Cfr. Concilio di Trento, *Sessione V, Secondo decreto*: sulla lettura e la predicazione della Scrittura, nn. 1-8 [667,26-33 - 668, 1-11].

<sup>18</sup> Cfr. *ibidem*, n. 9 [669,12-17].

<sup>19</sup> Cfr. *ibidem*, nn. 10-17 [669,18 - 670,37].

<sup>20</sup> Cfr. T. CITRINI, 'Tradizione', in *Teologia, Dizionario San Paolo*, Cinisello Balsamo (Milano) 2002, pp. 1768-1784; G. LORIZIO, 'Tradizione', in G. CALABRESE - P. GOYRET - O.F. PIAZZA (edd), *Dizionario di ecclesiologia*, Roma 2010, pp. 1451-1462.

<sup>21</sup> Concilio Vaticano I, *Sessione III, Costituzione dogmatica sulla fede cattolica* [*Proemio*, 805, 26-28].

<sup>22</sup> *Ibidem*, Capitolo III. *La fede* [807, 29-32].

Trento e dopo Trento, ha una evidente connotazione ecclesiale. Ed è su questa connotazione, sulla sua ampiezza, sui soggetti che se ne fanno interpreti e garanti che il discorso deve incentrarsi.

La tradizione non sta al di fuori della Chiesa, mai. Il problema, piuttosto tocca il referente, il modello di Chiesa che via via supporta il termine tradizione. Il quale, lo sappiamo, ha una ampiezza che oltrepassa le Scritture che piuttosto lo cristallizzano e che, tuttavia, benché recepite come *norma normans non normata*, come tradizione costituente e costitutiva, soggiacciono esse stesse alla dinamica di sviluppo della tradizione, oltre che geneticamente, nel senso infinito della loro sempre nuova interpretazione.

Il *tradere* ecclesiale, poi, esso stesso non è che traduzione/ trasmissione del farsi estroverso del Dio trinitario che la comunità accoglie e interpreta e vive acquisendolo come suo dato originario e originante. Senza, per altro, dimenticarne la valenza antropologica e l'analogia che la supporta. La dinamica del *tradere* e dunque il darsi della *traditio* in tanto è recepibile e compartibile in quanto il soggetto umano è sigillato dall'*imago Dei*, per noi cristiani *imago Trinitatis*. A fare la differenza, dunque, nel passaggio da Trento e dalla sua ricezione al Vaticano II, è l'ipotesi del mutato modello, del mutato referente.

L'ecclesiologia tridentina si sa è una ecclesiologia che trascrive in termini societari la visione gregoriana (monastico-feudale) della Chiesa. Di fatto, affievolitosi il *Sitz im Leben* comunionale, la Chiesa cattolica permane in quell'assetto piramidale, prossimo alla società feudale le cui forme interiorizza motivandole giuridicamente e insieme connotandole teologicamente. L'assunzione dell'*auctoritas* come principio ultimo, la deduzione crisonomica dell'*auctoritas* stessa, disegna una Chiesa autoritaria prima che autorevole. L'autorità poi viene via via ristretta a pochi soggetti, teologicamente amplificati e assolutizzati.

Abbiamo detto ecclesiologia tridentina, ma in verità se una cosa manca a Trento è la prospettiva ecclesiologica. Di ecclesiologia parliamo indirettamente. E, come già detto, ad essere proposta, è una immagine di Chiesa in continuità con la visione unilateralmente accentrata del papato, vincitore indiscusso sull'istanza conciliarista. La rivendicazione da parte protestante di assetti altri e la controversia polemica acuiranno e irrigidiranno una visione di Chiesa non sintonizzata con la tradizione del primo millennio. Certo non mancano neanche in esso ipoteche pesanti

a un vissuto decisamente e appropriatamente comunionale; ma è nel secondo millennio che l'istituzione prevale pesantemente sul mistero, proponendosi quale istituzione tra le istituzioni. I fermenti della riforma cattolica, come secoli prima i fermenti pauperistici, eterodossi e non, ipotizzano un'immagine altra di Chiesa; ma in verità, il processo di canonizzazione delle strutture sino alla loro dogmatizzazione rende semplicemente eterodosso, nella Chiesa cattolica, ogni adeguamento dell'istituzione. Anche chi caparbiamente sta collocato al di dentro non arriva a mettere in dinamica l'assetto istituzionale. L'istanza di riforma (*in capite et in membris*) diventa un appello etico; evoca un cambiamento, una correzione dei costumi; al più il ritorno a un non meglio precisato spirito evangelico; ma non tocca le forme esse stesse ritenute comunque originarie e dunque irreformabili. La discriminante ecclesiologica tra l'eresia e la retta fede sarà l'istituzione ecclesiale così com'è, senza dinamiche né riserve.

La riforma che pure il concilio intraprende e su larga scala, e che fa ordine a livello liturgico e dommatico e pastorale, proprio perché non va al cuore della forma istituzionale, la assolutizza ulteriormente, e carezza l'amor proprio di quanti, sia pure in modo periferico, fruiscono del suo splendore. L'essenzialità del messaggio cede alla magniloquenza. La frenesia inquisitoria sradica i dissensi. L'omogeneizzazione d'ogni varietà, pur legittima, fa dell'Occidente cattolico una entità sottomessa unicamente al papa. L'alacrità post-tridentina, l'impegno rinnovato di laici e di chierici, è univocamente orientato a elaborare quel dato consenso. Tutto, mentre il mondo cambia e proprio la contrapposizione confessionale, più politica che religiosa, disegna un volto altro dell'Europa in cui inietta il germe della diffidenza e della distanza verso lo stesso fatto religioso, da utilizzare, certo, per fini di stabilità politica, ma da disprezzare nella sordità e cecità che lo caratterizza verso i soggetti umani ormai avviati alla identificazione di nuovi diritti e di nuovi doveri.

Il modello societario di Chiesa nei secoli immediatamente prossimi al Novecento paradossalmente recepisce il linguaggio giuridico della modernità, pur se lo inficia nelle caratterizzazioni precipue. La Chiesa infatti, per diritto divino, è *societas iuridica hierarchica inaequalis*.

Ma il travaglio ecclesiologico dell'Ottocento e poi della prima metà del Novecento scardina tale visione.

E l'*input* viene da lontano. L'ingresso della 'storia' tra i *loci*, pur confinandola ai *loci alieni* – mi riferisco a Melchior Cano<sup>23</sup> – di fatto introduce inesorabilmente le leggi del tempo e del suo scorrere nel vissuto dell'ecclesialità. Leggi di sviluppo e di crescita; leggi di involuzione e di stasi.

Al Vaticano II è chiara la distinzione tra l'assetto istituzionale (e le sue forme) dovuto alla storia e al suo mutare, e l'assetto misterico-sacramentale, assolutamente costitutivo.

Proprio la consapevolezza dell'appartenere alla storia, d'essere nel 'frattempo' rende possibile la riacquisizione delle fonti e dunque di riconnettere il presente ecclesiale all'esperienza delle origini e perciò di recepire, liberandolo da ogni ipoteca sopraggiunta, il concetto di tradizione.

È chiaro che a scorrere velocemente alcuni luoghi del Vaticano II in cui il termine ricorre bisogna prendere atto che non ci si trova dinanzi a una dizione univoca. Ad esempio, nella costituzione sulla Liturgia *Sacrosanctum Concilium* si trova l'espressione «secondo discipline tradizionali»<sup>25</sup> – ci si riferisce alle pie pratiche spirituali che completano nei vari tempi dell'anno la formazione dei fedeli; e ci si imbatte nella pratica di venerazione dei santi, motivata e avallata «secondo tradizione».<sup>26</sup> Le chiese orientali cattoliche, nel decreto *Orientalim Ecclesiarum* vengono additate come testimoni viventi della tradizione.<sup>27</sup> E nella costituzione pastorale *Gaudium et Spes* riferendosi alla Chiesa si dice che «fedele alla propria tradizione e nello stesso tempo cosciente della sua missione universale, è in grado di entrare in comunione con le diverse forme della cultura».<sup>28</sup>

Nella costituzione dogmatica *Lumen Gentium* il termine non ottiene una attenzione grandissima. C'è un riferimento implicito nell'*ab antiquo* relativo alla terna ministeriale;<sup>29</sup> troviamo, però, sempre nel capitolo III, un importante rinvio esplicito. A tema è la sacramentalità dell'episcopato che la costituzione formula con consapevolezza nuova, invocando, appunto, la «tradizione ... quale

---

<sup>23</sup> Cfr. MELCHIOR CANO *De locis theologicis libri duodecim* (1563).

<sup>24</sup> *Sacrosanctum Concilium* 105: EV I, p. 189 [la numerazione rinvia all'*Enchiridion Vaticanum. I documenti del Concilio Vaticano II*, Bologna 1979<sup>11</sup>].

<sup>25</sup> *Sacrosanctorum Concilium* 106: EV I, p. 191.

<sup>26</sup> *Orientalim Ecclesiarum* 1: EV I, p. 457.

<sup>27</sup> *Gaudium et Spes* 58: EV I, p. 1512.

<sup>28</sup> *Lumen Gentium* 28: EV I, p. 324.

<sup>29</sup> *Lumen Gentium* 21: EV I, p. 335.

risulta dai riti liturgici e dall'uso della Chiesa sia d'Oriente che d'Occidente».<sup>30</sup> A supporto il concilio di Trento.<sup>31</sup> Ciò che lì è detto genericamente del carattere sacro impresso dal sacramento dell'ordine diventa fondativo della sacramentalità propria dell'episcopato. Al capitolo VIII, iscrivendo Maria nell'economia della salvezza, si appella alle Scritture, Antico e Nuovo Testamento, e alla «veneranda Tradizione» che, questa e quelle, ne «mostrano in modo sempre più chiaro la funzione».<sup>32</sup> Potremmo osservare che il ricorso è obbligato a ragione del peculiarissimo sviluppo del dogma mariale, ben oltre gli asserti riconducibili alla sola Scrittura. Aggiungiamo che agli enunciati dommatici relativi alla totale santità e alla assunzione gloriosa di Maria, è stato determinante il *factum ecclesiae*, ossia la fede in atto della Chiesa. Tale fede ha accolto certo dati non espliciti nella tradizione originaria; in verità divenuti man mano tali e perciò 'unanimente' recepiti solo in contesti socio-ecclesiali a noi più prossimi. Nessuno dei due dogmi è stato oggetto di pronunciamenti dogmatici a Trento, che relativamente al privilegio sovrabbondante di grazia di Maria è ricorso alla formula *quemadmodum de beata Virgine tenet ecclesia*.<sup>33</sup> Il lungo dibattito, conclusosi rispettivamente nel 1854<sup>34</sup> e nel 1950,<sup>35</sup> mostra il nesso che intercorre tra tradizione e sviluppo del dogma, come a suo tempo ha ben messo in evidenza A.G. Aiello,<sup>36</sup> proprio facendo emergere il soggetto ecclesiale nella sua crescita progressiva.

Senza pretendere d'esaurire lo spettro delle ricorrenze – occorrerebbe ben oltre questi scarni riscontri riandare nell'interesse alla presenza del termine, ai suoi sinonimi e alle locuzioni prossime o simili – è chiaro che i luoghi indicati, fatta eccezione per LG 55, ci riconducono a consuetudini, usi disciplinari o pratiche

<sup>30</sup> La nota 21 rinvia al concilio di Trento, *Sessione 23, Canoni sul sacramento dell'ordine*, riferendosi al canone 4 [744,1-4].

<sup>31</sup> *Lumen Gentium* 55: EV I, p. 429.

<sup>32</sup> Cfr. Concilio di Trento, *Sessione VI, Canon sulla giustificazione*, canone 23 [468, 30-34].

<sup>33</sup> Sul percorso che si conclude con l'*Ineffabilis Deus*, di Pio IX, cfr. S. CECCHIN, *L'immacolata. Breve storia del dogma*, Città del Vaticano 2007 (su Trento, pp. 128 ss.).

<sup>34</sup> Un bilancio a cinquant'anni dalla *Munificentissimus Deus* di Pio XII in C. MORALEJO - S. CECCHIN (edd), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, Città del Vaticano 2001.

<sup>35</sup> *Sviluppo del dogma e tradizione*, Roma 1979.

<sup>36</sup> Cfr. *Dei Verbum* 7: EV I, p. 880. La nota 1 richiama la già citata *Sessione IV, Primo decreto*: si riconoscano i libri sacri e le tradizioni apostoliche [663, 19-21].

culturali di antica data. Ma appellano anche alla «testimonianza vivente della tradizione» tanto più forte se contestualizzata. Si legga OE 1:

«La Chiesa cattolica ha in grande stima le istituzioni, i riti liturgici, le tradizioni ecclesiastiche e la disciplina della vita cristiana delle Chiese orientali. In esse, infatti, poiché sono illustri per veneranda antichità, risplende la tradizione che deriva dagli apostoli attraverso i padri e che costituisce parte del patrimonio divinamente rivelato e indiviso della Chiesa universale».

È di questa tradizione che le Chiese orientali cattoliche sono testimoni viventi. Di nuovo, nel brano citato, istituzioni, riti, tradizioni ecclesiastiche, disciplina di vita non costituiscono la tradizione, ma la loro veneranda antichità rende evidente in esse il permanere della tradizione che lega i padri agli apostoli. La catena testimoniale fondativa è tutt'uno con la tradizione e come tale costituisce parte del patrimonio «divinamente rivelato e indiviso» della Chiesa intera.

Per il momento – al di là di quello scavo pure obbligato che occorrerebbe fare sul testo, sulla sua elaborazione sino alla sua formulazione finale – mi basta recepire il sotteso binomio 'tradizione/tradizioni' e soprattutto il rinvio alla testimonianza 'vivente' della tradizione.

Tanto più che questa espressione precede la promulgazione della costituzione dommatica *Dei Verbum*, il documento che più direttamente affronta il nostro tema. In esso, alla tradizione come tale è dedicato il n. 8. Siamo al capitolo II il cui oggetto è la trasmissione della Divina Rivelazione.

Come si sa, lo precede il paragrafo relativo agli apostoli e ai loro successori relativamente all'annuncio del Vangelo.<sup>37</sup> Ai primi è riconosciuto un ruolo proprio nella trasmissione della rivelazione messa in atto con la predicazione, gli esempi, le istituzioni. Cose tutte radicate nell'esperienza da essi fatta di Cristo, parole, opere, vissuto, ma anche da quanto appreso per suggerimento dello Spirito Santo. È questa sinergia salvifica dell'esperienza di Cristo e dello Spirito che gli apostoli e altri della loro cerchia mettono per iscritto. I loro successori, i vescovi, cui affidano il

---

<sup>37</sup> Cfr. *Dei Verbum* 7: EV I, p. 880. La nota 2 torna a citare Trento e, in aggiunta, il Concilio Vaticano I, Costituzione *Sulla fede cattolica*, capitolo 2: *la Rivelazione* [806, 23-27].

loro magistero, vengono istituiti perché l'Evangelo si conservi integro e vivo nella Chiesa.<sup>38</sup>

La chiusa del n. 7 afferma: «Questa Sacra Tradizione dunque e la Scrittura Sacra dell'uno e dell'altro Testamento sono come uno specchio nel quale la Chiesa pellegrina ... contempla Dio ... finché giunga a vederlo ... com'Egli è».<sup>39</sup>

Il testo potrebbe suggerirci una qualche incoerenza in quest'accostare Scrittura e tradizione visto che la Scrittura è nient'altro che ricezione autorevole della tradizione. In verità il termine qui suggerisce una tradizione normativa; estende anche la dinamica del suo costituirsi oltre l'elaborazione del testo al corpo vivo della comunità. Il nodo è proprio quello del progredire della tradizione di origine apostolica grazie all'assistenza dello Spirito Santo.

Evocati gli apostoli e il loro trasmettere ciò che essi stessi avevano ricevuto, e dunque il loro stesso ammonire i fedeli ad attenersi alle tradizioni ricevute e a impegnarsi per quella fede ad essi trasmessa una volta per sempre,<sup>40</sup> il paragrafo si conclude affermando che «la Chiesa nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede».<sup>41</sup>

Ma tutto ciò avviene nello e per lo Spirito Santo. Leggiamo, infatti: «Questa tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo». Il testo conciliare può ora affermare:

«Cresce, infatti, la comprensione, tanto delle cose, quanto delle parole trasmesse, sia con la riflessione e lo studio dei credenti i quali le meditano in cuor loro, sia con l'esperienza data da una più profonda intelligenza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità. La Chiesa cioè, nel corso dei secoli, tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché vengano a compimento le parole di Dio ... Così Dio, il quale ha parlato in passato, non cessa di parlare con la Sposa del suo Figlio diletto, e lo Spirito Santo, per mezzo del quale la viva voce dell'Evangelo risuona nella Chiesa, e per mezzo di essa nel mondo, introduce i credenti a tutta intera la verità, e in essi fa risiedere la parola di Cristo in tutta la sua ricchezza».<sup>42</sup>

---

<sup>38</sup> *Dei Verbum* 7: EV I, p. 881.

<sup>39</sup> La nota 4 rinvia al Niceno II, *Definizione* [134, 7-26] e al Concilio Costantinopolitano IV, *Canone* 1 [167, 1-10].

<sup>40</sup> *Dei Verbum* 8: EV I, p. 882.

<sup>41</sup> *Dei Verbum* 8: EV I, p. 883.

<sup>42</sup> Cfr. *Lumen Gentium* 12: EV I, p. 316.



Riflessione, studio, meditazione, esperienza, predicazione sono le modalità attraverso cui, secondo DV 8, cresce l'intelligenza della fede; cresce e si trasmette, sempre più ricca e nuova, l'intelligenza del *depositum fidei*. Insomma lo Spirito, vero soggetto attivo della intelligenza della parola ricevuta e trasmessa (e dunque della permanente dialogia tra la Chiesa sposa e Cristo sposo), non solo rende permanente e viva la parola di salvezza, ma introduce i fedeli alla verità tutta intera. Il rinvio è ai discorsi di congedo di Gv 15-16, al ruolo dello Spirito in quel contesto additato quale «Spirito di Verità» e «l'altro Paraclito». Testimonianza inseparabile dal mistero dell'unzione, dal *chrisma* che lo stesso Spirito è nel credente così da condurlo egli stesso alla intelligenza della Verità, senza mediazione alcuna (cfr. 1 Gv 2,20.27).

Tutti i fedeli, nessuno escluso, stanno all'interno della catena: riflessione, studio, meditazione, esperienza, predicazione. E se quest'ultima, nel suo aspetto ultimamente autorevole e veritativo riconduce alla successione apostolica e ai vescovi che ne sono il tramite (cfr. il già citato n. 7 di DV), la testimonianza della Chiesa indivisa, come pure della Chiesa nel segno della divisione, attesta il ministero di predicazione anche dei laici. Se, poi, il termine apparisse comunque eccessivo, nessuno può minimizzare la predicazione viva offerta nella testimonianza e nel martirio.

Insomma la tradizione non è un fatto statico, né tanto meno si esaurisce nel solo circolo magisteriale che pure ne è garante. Le affermazioni di DV 8 non sono separabili da quelle di LG 12, testo nel quale è messo a tema il *sensus fidei* o *sensus fidelium*, ossia il soprannaturale senso della fede. Dono dello Spirito appartiene ai fedeli tutti, chierici religiosi laici, e li rende «infallibili» allorché da credenti modulano all'unisono la fede e la sua tradizione testimoniale.<sup>43</sup>

È chiaro, e a suo tempo lo ha ben mostrato Y. Congar,<sup>44</sup> che nella Chiesa occorre distinguere la tradizione normativa dalla sue forme storiche. Certo è sempre in agguato la tentazione di fare delle tradizioni 'la' tradizione. Ma è tentazione che occorre respingere. Non c'è deliberazione conciliare che non possa o non debba essere contestualizzata e interpretata, riconducendola a quel livello

---

<sup>43</sup> Y. CONGAR, *La Tradizione e le tradizioni. Saggio storico*, Roma 1961, e, dello stesso autore, *La Tradizione e le tradizioni. Saggio teologico*, Roma 1965.

<sup>44</sup> Cfr. C. AIOSA, *Maria di Nazaret Mulier Sapiens. Una ricognizione su Lc 2, 19.51b*, Roma 2005, pp. 79-98.

di comprensione e di sviluppo che testimonia e propone. Niente è detto una volta per tutte; e di ogni asserzione, pur solenne, è dovuta una sana ermeneutica. Per questa via ogni affermazione è punto di partenza, sfida per una comprensione più profonda, per una intelligenza ulteriore della fede e della sua traduzione.

Non è, dunque, assumendo come definitivo l'uno o l'altro evento conciliare che si è fedeli alla 'tradizione', quanto piuttosto accettando la sfida della sua crescita e del suo sviluppo. La fede cresce alla maniera del lievito che la massaia mescola alla farina (Lc 13,20-21). E se la citazione parabolica presente nella prima fase redazionale di DV 8 fu poi lasciata cadere,<sup>45</sup> resta intatta la pertinenza dell'immagine. La fede non è mai statica, ma sempre dinamica, sempre in sviluppo. Accoglierla, testimoniarla, trasmetterla implica un movimento, un incremento, un'accoglienza di istanze, sensibilità, acquisizioni sempre nuove.

La consapevolezza di questo statuto dinamico richiede studio, impegno, attenzione alla Parola Scritta e alla Parola Vivente che è la Chiesa stessa nella connessione a Cristo Parola fatto carne e storia.

Ecco, appunto, la discriminante passa dalla storia, dal coraggio di assumerla. In ciò certamente il Vaticano II si fa testimone di un *traditum* e di un *tradere* per troppo tempo obliato e ci invita non a ritornare alla placida astenia della passività o della delega, ma a impegnarci a fondo in quella trasformazione della Chiesa e del mondo che è adeguazione piena a una salvezza che nella storia è iscritta.

Il *factum ecclesiae*, il *mysterium ecclesiae* è accadimento plurimo, sinfonico, sinodale. La dinamica infatti non corre solo nella linea dello sviluppo, ma anche nel pulsare sincronico dell'interagire delle membra tutte del Corpo del Signore. La tradizione vivente insomma è tradizione convergente, nell'intreccio dei suoi molteplici attori.

Riacquisirlo pienamente significa non solo ritornare alle radici, alle dinamiche originarie del divenire e dell'esser Chiesa, ma soprattutto disegnare al futuro un volto di Chiesa altrimenti auspicabile e comunque in irreversibile avvento.

---

<sup>45</sup> Cfr. R. BATTOCCHIO - S. NOCETI, *Chiesa e Sinodalità. Coscienza, forme, processi*, Milano 2007.

# Quale ministero?

di Serena Noceti

Wolfgang Reinhard, nel suo saggio *Il concilio di Trento e la modernizzazione della Chiesa*,<sup>1</sup> esaminando le conseguenze non intenzionali dei decreti del concilio di Trento pone attenzione al ruolo delle donne nella Chiesa e cita a questo riguardo il caso del matrimonio e della vita religiosa, dal momento che i decreti tridentini offrono in questi due ambiti i presupposti per un'emanipazione dell'individuo e sostengono una reale libertà di scelta anche per le donne.<sup>2</sup> Il tema che ci apprestiamo ad affrontare si dispiega, invece, in una totale assenza di riferimento alle donne, anche se indubitabili saranno le conseguenze che la determinazione della figura dei ministri ordinati e del ministero in sé avranno nei secoli successivi per la figura di Chiesa e più specificamente per la soggettualità delle donne e la loro esistenza ecclesiale. Un approccio critico di genere<sup>3</sup> al ministero nel concilio di Trento appare quindi immediatamente arduo e complesso, dal momento che non si dà materia per una trattazione diretta del tema, per assenza di riferimenti alla questione nel dibattito e nei documenti elaborati, come anche per mancanza di interesse da parte dei padri conciliari e dei teologi riuniti nell'assise conciliare,<sup>4</sup> ma appare

---

<sup>1</sup> W. REINHARD, *Il Concilio di Trento e la modernizzazione della Chiesa*, in P. PRODI - W. REINHARD (edd), *Il concilio di Trento e il moderno* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni 45), Bologna 1996, pp. 27-53, in particolare p. 43.

<sup>2</sup> Sul matrimonio a Trento, cfr. G. ZARRI, *Il matrimonio tridentino*, in P. PRODI - W. REINHARD (edd), *Il concilio di Trento e il moderno*, pp. 437-484.

<sup>3</sup> Sull'approccio di genere in teologia, cfr. M. JAKOBS, *Gender in Theologie. Neuer Wein in alten Schläuchen?*, in M. EGGER - L. MEIER - K. WISSMILLER (edd), *WoMan in Church*, Münster 2006, pp. 7-29; S. NOCETI, *Di genere in genere*, in «Vivens Homo», 18 (2007), pp. 291-303; L. ISHERWOOD - D. McEWAN, *Introducing Feminist Theology*, Sheffield 2001<sup>2</sup>; M. PERRONI (ed), *Non contristate lo Spirito. Prospettive di genere e teologia: qualcosa è cambiato*, Verona 2007.

<sup>4</sup> Si registrano solo pochi studi nel XVI secolo dedicati all'impossibilità dell'ordinazione sacerdotale delle donne: i *Commenti alle Sentenze* di J. Maior (1516), Domingo de Soto (1575) e gli scritti di Francisco de Vitoria. Su quest'ultimo, cfr. F. DELGADO

anche particolarmente interessante per la centralità del nodo della 'figura' ministeriale per l'interpretazione data in concilio del soggetto 'Chiesa' e per le ben note implicazioni che la determinazione della 'figura' del ministro ha avuto per l'ecclesiologia e per la vita ecclesiale nei quattro secoli successivi.

Un primo passaggio della riflessione sarà per questo dedicato a enucleare le linee interpretative della figura del ministro ordinato emerse nei dibattiti e nei documenti del concilio di Trento,<sup>5</sup> con l'intento di delineare non tanto gli elementi portanti sul piano contenutistico, quanto la *mens* interpretativa seguita, il processo di definizione del quadro teologico, le questioni che progressivamente afferivano alla discussione conciliare. Per questo scopo risulta utile prendere in esame i decreti tridentini che affrontano sotto vari aspetti la questione ministeriale nella loro stesura finale, mostrando la genesi delle affermazioni presenti, con una lettura che permetta di comprendere gli slittamenti interpretativi che si sono avuti per i diversi temi nei tre periodi conciliari e i fattori che li hanno prodotti.<sup>6</sup> La seconda parte dello studio sarà dedicata a

---

DE HOYOS, *El acceso de la mujer al ministerio ordenado según Francisco de Vitoria*, in «Anthologica Annua», 40 (1993), pp. 471-476. Cfr. inoltre A. PIOLA, *Donna e sacerdozio*, Torino 2006, pp. 314-321.

<sup>5</sup> Offrono ampie ed esaustive trattazioni del dibattito conciliare e della teologia tridentina sul ministero ordinato i saggi di J. FREITAG, *Sacramentum ordinis auf dem Konzil von Trient: ausgeblendet Dissens und erreichter Konsens*, Innsbruck - Wien 1992; E. ROYON, *Sacerdocio: ¿Culto o ministerio? Una reinterpretación del Concilio de Trento*, Madrid 1976; A. BYRNE, *El ministerio de la Palabra en Concilio de Trento*, Pamplona 1975; A. MAFFEIS, *La figura tridentina del prete*, in G. CANOBBIO - F. DELLA VECCHIA - R. TONONI (edd), *Il ministero presbiterale in trasformazione*, Brescia 2005, pp. 89-156; S. DIANICH, *La teologia del presbiterato al concilio di Trento*, in «La Scuola Cattolica», 99 (1971), pp. 331-358. Cfr. anche i contributi di G. MARTELET, *Théologie du sacerdoce. Deux mille ans d'Eglise en question*, III, Paris 1990, pp. 109-156; A. GANOCZY, *Grandezze e miserie della dottrina tridentina sui ministeri*, in «Concilium», 8 (1972), pp. 1906-1919; H. DENIS, *La théologie du presbyterat de Trente à Vatican II*, in J. FRISQUE - Y.M. CONGAR, *Vatican II. Les prêtres. Formation, ministère et vie*, Paris 1968, pp. 193-232; A. DUNISI, *Il decreto dogmatico sul sacramento dell'ordine sacro promulgato nella Sessione XXIII del Concilio di Trento*, in *Il concilio di Trento e la riforma tridentina*, II, Roma 1965, pp. 577-613; K.J. BECKER, *Der priesterliche Dienst. Wesen und Wirklichkeiten der Priestertums nach dem Lehramt*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1970; P. BLANCO, *El ministerio en Lutero, Trento y el Vaticano II. Un recorrido histórico-dogmático*, in «Scripta Theologica», 40 (2008), pp. 733-776.

<sup>6</sup> Sulle fasi del Concilio di Trento e la redazione dei documenti tridentini, cfr. H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, I-IV, Brescia 1973-1981; A. PROSPERI, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Torino 2001; G. ALBERIGO - I. ROGGER (edd), *Il concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio*. Atti del convegno, Trento il 25-28 settembre 1995, Brescia 1997; M. MARCOCCHI - C. SCARPATI - A. ACERBI - G. ALBERIGO, *Concilio di Trento. Istanze di riforma e aspetti dottrinali*, Milano 1997; A. TALLON, *Le Concile de Trente*, Paris 2000.

individuare – in prospettiva di genere – quali siano le implicazioni di questo ‘procedimento interpretativo’ del ministero per la vita di Chiesa e la soggettualità delle donne in essa. La Chiesa tridentina e post-tridentina è, come ogni altra istituzione umana e ogni altra istituzione religiosa, sempre *gender* orientata: si tratta di cogliere come la figura di ministero delineata nel concilio tridentino abbia qualificato la *forma ecclesiae* (*gender* orientata), come abbia determinato i processi di istituzionalizzazione di Chiesa, come abbia contribuito a delineare ecclesiologie pensate in una forma androcentrica esclusiva, e come questo abbia gravato (e ancora gravi) sulla nostra attuale comprensione ed esperienza di Chiesa.

L’obiettivo sarà quello di valutare criticamente quanto e come il percorso interpretativo adottato e le prospettive assunte per pensare il ministero abbiano influito sulla successiva determinazione del volto di Chiesa e conseguentemente sulla comprensione della soggettualità dei credenti nella Chiesa, sulla visione della ministerialità (in senso allargato), sulla teologia del ministero ordinato, temi questi che hanno anche oggi valenza e risvolti importanti per le donne. Su questi snodi, che intercettano le questioni della soggettualità, della *forma ecclesiae* quale popolo sacerdotale, della relazione tra *forma ecclesiae* e processi di istituzionalizzazione, insistono – indirettamente o direttamente – il modo di delineare il ministero ordinato e la sua funzione ecclesiale. Trento rappresenta a questo riguardo un punto fermo indubitabile.

## I. LA FIGURA

### 1. *La collocazione della questione*

Sulla determinazione della figura di ministro ordinato influisce in primo luogo il Decreto sul sacramento dell’ordine, emanato il 15 luglio 1563 nella Sessione XXIII,<sup>7</sup> ma fonti ugualmente rilevanti per una adeguata comprensione sono il decreto dogmatico sul sacrificio della messa (Sessione XII, 1562)<sup>8</sup> e alcuni decreti di

---

<sup>7</sup> Concilio Tridentino, *Sessione XXIII, Decreto De ordine*, in *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di H. DENZINGER (d’ora in poi *DS*), Bologna 1995, pp. 1763-1778. Cfr. J. FREITAG, *Sacramentum ordinis auf dem Konzil von Trient*, pp. 317-329; 333-347.

<sup>8</sup> *DS*, pp. 1738-1759.

riforma, in particolare il *Decretum super lectione et praedicatione* (Sessione V, 1546) per l'attenzione riservata alla formazione biblica dei chierici e al dovere di predicare come *praecipuum munus* del vescovo,<sup>9</sup> e i decreti sull'obbligo di residenza del vescovo e del parroco (Sessione VI, 1547 e Sessione XXIII, 1563),<sup>10</sup> sui sacramenti del 1562 (sessione XXI),<sup>11</sup> sull'istituzione dei seminari (Sessione XXIII).<sup>12</sup> I decreti di riforma non sono, infatti, semplice applicazione delle questioni dottrinali presentate nei documenti dogmatici: «è implicata in essi una teologia che non è strettamente la stessa che trova espressione nel decreto dogmatico»;<sup>13</sup> ci sono significative integrazioni alla dottrina dell'ordine e si prendono in considerazione aspetti trascurati (ad esempio la predicazione o l'iter formativo dei sacerdoti). I decreti dottrinali presentano una bipartizione tra *doctrina* e *canones*; questi ultimi, lungi dall'essere applicazione di quanto affermato nella parte dottrinale, costituiscono il testo decisivo; i capitoli *De doctrina*, anteposti ai canoni, infatti, hanno funzione di chiarimento e vanno interpretati alla luce di questi ultimi. I canoni richiedono quindi «una ermeneutica indiretta, più attenta e più ampia di quella applicata alla dottrina»,<sup>14</sup> ma sono fonte preziosa e necessaria per comprendere in modo autentico le affermazioni dottrinali.

L'approccio critico ai testi si svilupperà tenendo presente in primo luogo l'intenzionalità del concilio,<sup>15</sup> ribadita anche nel proemio al *De ordine*: rispondere ai riformatori (in particolare, Lutero

<sup>9</sup> *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio*, Freiburg 1950, V, p. 126 (da ora in poi CT); cfr. anche CT V, pp. 241-243.

<sup>10</sup> Cfr. CT V, pp. 623-630; dibattito: V, 790-811; cfr. G.G. MEERSSEMAN, *Il tipo ideale di parroco secondo la riforma tridentina nelle sue fonti letterarie*, in *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina*, I, pp. 27-44; E. ROYON, *Sacerdocio: ¿Culto o ministerio?*, pp. 277-333.

<sup>11</sup> DS, pp. 1725-1734.

<sup>12</sup> Sull'istituzione dei seminari, G. ALBERIGO et al. (edd), *Conciliorum Oeumenicorum Decreta*, Bologna 1991, pp. 750-753; cfr. M. MARCOCCHI, *Il Concilio di Trento e l'istituzione del seminario (1563)*, in «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», 7 (2000), pp. 13-20; D. JULIA, *La formation du clergé dans l'espace catholique occidental (XVI-XVIII siècles)*, in M. SANGALLI (ed), *Pastori pope preti rabbini. La formazione del ministro di culto in Europa (secoli XVI-XIX)*, Roma 2005, pp. 23-65; M. GUASCO, *La formazione del clero: i seminari*, in R. ROMANO - C. VIVANTI (edd), *Storia d'Italia. Annali*, 9, Torino 1986, pp. 647-673.

<sup>13</sup> A. DUVAL, *Des sacrements au Concile de Trente*, Paris 1985, pp. 361-362.

<sup>14</sup> J. FREITAG, *Sacramentum ordinis auf dem Konzil von Trient*, p. 56.

<sup>15</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 39-56; J. VERCRUYSE, *Ermeneutica del concilio di Trento in prospettiva ecumenica*, in G. ALBERIGO - I. ROGGER (edd), *Il concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio*, pp. 57-76.

e Calvino),<sup>16</sup> senza elaborare una teologia complessiva sul tema del ministero. Così pure ci atterremo alla dichiarata volontà di non prendere posizione intorno a questioni dibattute tra scuole sulle quali non si era giunti a un consenso teologico complessivo. Infine, porremo particolare attenzione al contesto storico-teologico e alle preoccupazioni ecclesiali che rendono ragione di alcune scelte operate.

Dalle fonti emerge una grande ricchezza di apporti differenti, di diverse correnti teologiche ed esperienze pastorali, che ci portano a mettere in questione una immagine troppo monolitica delle decisioni tridentine. Anche per questo risulta utile fare riferimento alla periodizzazione: il dibattito in concilio è stato ricco e pluralistico, segnato da un graduale delinearsi delle prospettive, e il tema del ministero è testimone di questa progressiva determinazione delle posizioni. Il dibattito sul nostro tema passa attraverso le diverse fasi conciliari: nel primo periodo il tema non viene esplicitamente trattato, ma, su suggerimento del cardinale Corvini, si prende la decisione gravida di conseguenze di rinunciare a formulare una propria *doctrina* per rispondere solo alle questioni dibattute con i protestanti; nel periodo bolognese (1547) si inizia a discutere di ministero e si pongono gli elementi basilari di prospettiva che successivamente mostreranno le loro virtualità; nel 1551 e poi tra il 1562-1563 il tema verrà ampiamente dibattuto. Va ricordato che nella seconda fase trentina (1551) la dottrina sul sacramento dell'ordine verrà attratta dalla discussione sul sacrificio della messa, nella terza (1562-1563) i due temi verranno affrontati insieme e in modo convergente. J. Freitag ritiene che nelle tre fasi siano presenti tre preoccupazioni diverse: la questione della sacramentalità dell'ordine, la domanda sulla relazione sacrificio-sacerdozio, lo specifico dell'episcopato. Il fatto stesso che il *De ordine* sia un documento breve, a fronte di un così lungo dibattito, segnala la difficoltà a trovare un accordo e la fatica di enunciare in positivo una specifica dottrina cattolica, che se non si vuole

---

<sup>16</sup> Cfr. S. NITTI, *A proposito di ministero e sacerdozio in Lutero. Note in margine a un convegno*, in «Protestantesimo», 57 (2002), pp. 300-317; J.J. VON ALLMENN, *Le saint ministère selon la conviction et la volonté des Réformés du XVI siècle*, Neuchâtel 1968; R. ARNAU GARCIA, *El ministro legado de Cristo según Lutero*, Valencia 1983; R. ARNAU GARCIA, *Lutero y el valor de la ordenacion ministerial*, in R. ARNAU GARCIA, *El ministerio en la iglesia*, Valencia 1991, pp. 160-190; A. GANOCZY, *Calvin théologien de l'église et du ministère*, Paris 1964; M. BRECHT (ed), *M. Luther und das Bischofsamt*, Stuttgart 1990; H. LIEBERG, *Amt und Ordination bei Luther und Melancthon*, Göttingen 1962.

esaustiva deve però mostrare chiaramente gli elementi essenziali di una posizione peculiare.

## 2. *Una proposta interpretativa*

La disamina dei dibattiti conciliari e l'esame storico-genetico dei documenti mettono in risalto la volontà dei padri conciliari, l'evoluzione progressiva delle idee sul ministero che solo parzialmente si trovano rispecchiate nella versione finale del decreto *De ordine*, le differenze evidenti tra decreti di riforma e decreti dottrinali; già la rilevazione di questi elementi e la loro interazione chiede di oltrepassare un'idea semplificata dell'immagine tridentina del prete che è più frutto della vulgata successiva che non espressione documentata del dibattito e dei documenti.<sup>17</sup> D'altra parte gli studi dedicati al ministero a Trento non vedono un giudizio unitario e concorde sulla teologia emersa: oscillano tra chi ritiene che il concilio abbia raggiunto una visione unitaria e univoca, senza rilevanti contraddizioni,<sup>18</sup> e chi ritiene che siano presenti due diverse teologie del ministero, non armonizzate e per certi aspetti sostanzialmente contrapposte.<sup>19</sup>

In effetti una ricognizione anche rapida dei soli documenti sembra giustificare questa seconda posizione, di chi segnala «la mancanza di un discorso in grado di ridurre a unità i dati teologici sul ministero ordinato, le forme del suo esercizio nel quadro dell'azione pastorale della Chiesa e l'ideale spirituale proposto ai presbiteri»,<sup>20</sup> ma la ricerca sulla redazione dei documenti e l'esame dei dibattiti permette di cogliere l'emergere di 'una figura', al singolare. Vorrei offrire un'intelligenza critica dell'eredità tridentina non semplicemente descrivendo le giustapposte immagini, culturale e pastorale, tratteggiate dai documenti, ma mostrando il 'processo di determinazione di una figura' – il sacerdote – che supporta un 'singolare unitario', che ci permette cioè di parlare di 'figura' al singolare, e darà luogo a un processo di 'figurazione' ideal-tipica.

---

<sup>17</sup> Cfr. H. JEDIN, *Il Concilio di Trento ha creato l'immagine-modello del prete?*, in J. COPPENS (ed), *Sacerdozio e celibato. Studi storici*, Milano 1975, pp. 156-171; dello stesso autore, *Das Leitbild des Priesters nach dem Tridentinum und dem Vaticanum II*, in «Theologie und Glaube», 60 (1970), pp. 102-124.

<sup>18</sup> Cfr. E. ROYON, *Sacerdocio: ¿Culto o ministerio?*.

<sup>19</sup> J. FREITAG, *Sacramentum ordinis auf dem Konzil von Trient*; A. MAFFEIS, *La figura tridentina del prete*; E. CASTELLUCCI, *Il ministero ordinato*, Brescia 2002, pp. 172-179.

<sup>20</sup> A. MAFFEIS, *La figura tridentina del prete*, p. 153.



È in questa direzione che i dibattiti si concentrano ed è il processo di determinazione della figura adottato dal concilio la più 'pesante' eredità tridentina, perché portatore di un'infrastruttura concettuale precisa nel pensare la soggettualità dei credenti nella Chiesa e il processo ecclesiogenetico.

### 3. *Il processo di determinazione della figura*

#### a. La prospettiva unica: il sacerdozio

Le parole «*sacrificium et sacerdotium*» che aprono il cap. 1 del *De ordine*<sup>21</sup> ci consegnano già la prospettiva teologica basilare dei decreti dogmatici: un'interpretazione sacerdotale del ministero delineata sulla base di un punto prospettico preciso, la correlazione tra 'sacrificio' e 'sacerdote'. Il ricorso a tale prospettiva era ben evidente già nella fase bolognese (1547), quando l'iniziale formulazione di un testo in nove articoli sulla dottrina luterana predisposto da Girolamo Seripando, che offriva un'ampia visione complessiva dei presupposti della teologia protestante dei ministeri, venne ridotta a soli quattro articoli in cui il riformatore si oppone a una visione sacrificale e sacerdotale.<sup>22</sup> Ancora più questo orientamento venne ad essere specificato nel 1551, quando la correlazione tra sacrificio e sacerdozio venne letta non più in ottica cristologica (Cristo unico sacerdote, che compie il suo sacrificio sulla croce una volta per tutte, e poi consegna e affida il suo sacerdozio agli apostoli e ai loro successori), ma venne pensata nell'orizzonte generale dell'esperienza religiosa, nella quale l'esistenza di un sacrificio richiede 'di per sé' l'istituzione di un sacerdozio.<sup>23</sup> Nella redazione dell'ottobre del 1562 (terzo periodo) si scriverà che sacrificio e sacerdozio sono congiunti tra loro per la stessa natura della cosa (*ex ipsa rei natura*), per cui l'uno non può sussistere senza l'altro; tale formula ambigua verrà poi rideterminata in chiave teocentrica con le espressioni «*Dei voluntate*» e «*Dei ordinatione*».<sup>24</sup>

<sup>21</sup> *Sessione XXIII, De ordine*, cap. 1, in DS 1764.

<sup>22</sup> CT VI/1, pp. 90-92; cfr. J. FREITAG, *Sacramentum ordinis auf dem Konzil von Trient*, p. 65.

<sup>23</sup> CT VII/1, pp. 377-378, 460-461; cfr. H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, III, Brescia 1973; E. ROYON, *Sacerdocio: ¿Culto o ministerio?*, pp. 38-54.

<sup>24</sup> CT IX, pp. 39, 105, 207; cfr. E. ROYON, *Sacerdocio: ¿Culto o ministerio?*, pp. 78-92.

A fondamento della redazione finale – in quattro capitoli e otto canoni – del *De ordine*<sup>25</sup> sta quanto decretato e definito sulla messa;<sup>26</sup> il *proprium* del ministero viene dedotto dal carattere sacrificale della messa, ma, laddove il Decreto sulla messa insisteva sul fondamento della istituzione cristologica, il *De ordine* insiste sulla fondazione logico-religiosa generale e solo in un secondo passaggio ricorre all'istituzione da parte di Cristo nella Cena.<sup>27</sup> Neanche il richiamo alla novità del sacerdozio neotestamentario, secondo l'ordine di Melchisedeq e non di Aronne, permette di evidenziare la discontinuità con altre esperienze religiose.<sup>28</sup>

L'idea della necessità del sacerdozio per il sacrificio anche nel cristianesimo, come avviene in ogni altra religione, è posta, senza discussione alcuna, come punto di lettura del ministero: essenza dell'*ordo* è il *sacerdotium* – che viene qualificato come «nuovo, esteriore, visibile»<sup>29</sup>. Queste due ultime aggettivazioni sono poste in diretto confronto con la visione luterana del sacerdozio 'comune -interiore- dei fedeli', tematica che per altro non viene mai affrontata nei decreti tridentini. Il sacerdozio è poi presentato come dono di una grazia specifica e come realtà che dona un carattere.<sup>30</sup>

La natura del sacerdozio è definita dai poteri che gli sono propri e dalle funzioni che sono connesse: Cristo ha istituito il sacerdozio trasmettendo agli apostoli «il potere di consacrare, offrire, distribuire il suo corpo e il suo sangue, come pure di rimettere e ritenere i peccati».<sup>31</sup> Non si fa qui alcun accenno alla predicazione, elemento inizialmente citato in forma negativa nel can. 2 del documento bolognese del 1547, con la condanna di chi pensa il ministero istituito solo in vista della predicazione,<sup>32</sup> poi eliminato nella redazione del 1562, infine recuperato nel can. 1, laddove si afferma che il sacerdozio nel Nuovo Testamento non

<sup>25</sup> DS, pp. 1764-1768 (capp. 1-4); pp. 1771-1778 (cann. 1-8).

<sup>26</sup> DS, pp. 1740-1741, 1752.

<sup>27</sup> Il richiamo è al «Fate questo in memoria di me» di Lc 22,23. Cfr. DS, p. 1764.

<sup>28</sup> Cfr. DS, p. 1764.

<sup>29</sup> DS, pp. 1764, 1771.

<sup>30</sup> L'ordinazione è un sacramento (*De ordine*, cap. III e can. 3) che conferisce un carattere indelebile (*De ordine*, cap. IV e can. 4); rispettivamente in DS, pp. 1776, 1733; 1767, 1774. Cfr. FACULTAD DE TEOLOGIA DEL NORTE DE ESPAÑA, *Teología del sacerdocio*. 5. *El caracter permanente del sacerdocio ministerial*, Burgos 1973.

<sup>31</sup> Sessione XXIII, *De ordine*, cap. I, in DS, p. 1764.

<sup>32</sup> CT VI/1, p. 320.

è «solo l'ufficio e il puro e semplice ministero di predicare il vangelo».<sup>33</sup>

b. Due figure ministeriali/sacerdotali? Il vescovo e il presbitero

Il *sacerdotium* viene ascritto alle due figure del vescovo e del presbitero;<sup>34</sup> se nella fase bolognese la questione in gioco era quella della sacramentalità dell'ordine, in senso generale, nella seconda fase (1551) appare la questione del rapporto episcopato-presbiterato. Tutti i teologi sono concordi nel dire che c'è una uguaglianza tra vescovo e presbitero nella *potestas ordinis* in rapporto al corpo di Cristo *eucharisticum*; si riprende la dottrina tomista sull'uguaglianza sacramentale tra vescovo e sacerdote<sup>35</sup> e si sente la necessità di ribadire che anche i preti sono successori degli apostoli «nel sacerdozio». Dall'altra parte però l'ultimo capitolo del Decreto<sup>36</sup> e i canoni 6-7<sup>37</sup> insistono sulla distinzione tra vescovo e presbitero e sulla superiorità del primo sul secondo. Tale preminenza è attestata già nel *Progetto di ottobre* del 1562, ma teologi e padri conciliari non si accordano sulla natura di tale superiorità e sul motivo che suffraga le affermazioni sulla *hierarchia* composta di 'vescovi, presbiteri e ministri' e istituita per disposizione divina.<sup>38</sup> Accanto a chi insiste già in questa fase per una dichiarazione sulla sacramentalità dell'episcopato, sulla superiorità *iure divino* e sulla necessità di reimpostare la trattazione sul ministero a partire dalla figura del vescovo e non del prete,<sup>39</sup>

<sup>33</sup> Sessione XXIII, *De ordine*, can. I, in DS, p. 1771.

<sup>34</sup> K.J. BECKER, *La differenza tra vescovo e sacerdote nel decreto sul sacramento dell'ordine del concilio di Trento e nella costituzione sulla Chiesa del Concilio Vaticano II, Infallibile?*, Roma 1971, pp. 291-350; G. ALBERIGO, *La potestà episcopale al concilio di Trento*, in *La Chiesa nella storia*, Brescia 1988, pp. 129 ss.; H. JEDIN, *Il Concilio di Trento*, IV/1, pp. 327-366; E. ROYON, *Sacerdocio: ¿Culto o ministerio?*, pp. 54-88.

<sup>35</sup> Cfr. J. LECUYER, *Les étapes de l'enseignement thomiste sur l'Épiscopat*, in «Revue Thomiste», 57 (1957), pp. 29-52; A. CARPIN, *Il sacramento dell'ordine. Dalla teologia isidoriana alla teologia tomista*, Bologna 1988; C. POZO, *Tres concepciones posibles del sacramento del Orden. A propósito de la sacramentalidad del episcopado*, in «Revista Española de Teología», 24 (1964), pp. 127-135.

<sup>36</sup> Sessione XXIII, *De ordine*, cap. IV, in DS, p. 1768.

<sup>37</sup> Sessione XXIII, *De ordine*, cann. 6-7, in DS, pp. 1776-1777.

<sup>38</sup> Come si esprimerà il *De ordine*, can. 6: «*hierarchiam divina ordinatione constitutam*», in DS, p. 1776.

<sup>39</sup> Cfr. gli interventi dei vescovi P. Guerriero, di Granada, e M. Perez de Ayala, di Segovia. Tra i teologi Melchior Cornelius; cfr. J. FREITAG, *Sacramentum ordinis auf dem Konzil von Trient*, pp. 233-249.

si staglia l'opinione di chi è nettamente contrario e ribadisce la posizione della Grande Scolastica e di Tommaso *in primis*.<sup>40</sup> La superiorità è affermata attraverso il ricorso alle azioni sacramentali esclusive del vescovo: ordinazione di ministri e amministrazione della confermazione.<sup>41</sup> La sacramentalità dell'episcopato non è quindi dottrina comune; il concilio ha deciso di non prendere posizione sulle questioni aperte e dibattute e così si opta per non dichiararla ufficialmente. La questione viene riportata al duplice piano di una *potestas ordinis* e una *potestas iurisdictionis*,<sup>42</sup> la prima donata dal e nel sacramento, la seconda ricevuta esclusivamente su delega papale. Se Freitag ritiene la separazione tra *potestas ordinis* e *potestas iurisdictionis* «non una decisione dogmatica di principio, ma una soluzione pratica dettata dalla necessità»,<sup>43</sup> mi sembra possibile ipotizzare che essa risponda al 'già' di una tradizione ricevuta che non si è in grado di ridefinire, dal momento che già da quasi 400 anni si è perduta la coscienza della sacramentalità dell'episcopato e dei suoi fondamenti teoretici, elemento che potrebbe dare unità ai due percorsi. La dicotomia – già tradizionale – tra ordine e giurisdizione viene ora ratificata.

### c. Una visione predominante, due traiettorie interagenti

Dall'esame del complesso dei decreti e dei dibattiti, mi sembra di poter individuare una 'visione predominante' (sacerdotale e sacrificale) del ministero ordinato che risolve le evidenti aporie, che la stessa pluralità di figure ministeriali (episcopato e presbiterato) porta con sé, nella bilocazione di un percorso interpretativo posto da un lato sull'essenza e sulla natura (sacerdotale) del ministero, dall'altro su una direttrice di carattere giurisdizionale. L'unica e medesima essenza sacerdotale rende ragione dell'unitarietà prospettica ed essenziale dell'unico sacramento dell'ordine; l'accentuazione del piano giurisdizionale permette di 'sopportare' la questione della distinzione e della differenza tra episcopato e presbiterato senza ridiscutere, ben più radicalmente, il fondamento

<sup>40</sup> Ad esempio, il vescovo G. Castagna, futuro Urbano VII, il gesuita D. Lainez, l'agostiniano Adamans Florentinus.

<sup>41</sup> Cfr. *DS*, p. 1768.

<sup>42</sup> Cfr. L. VILLEMIN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*, Paris 2003; Y.M. CONGAR, *Ordre et juridiction dans l'église*, in Y.M. CONGAR, *Sainte église. Études et approches ecclésiologiques*, Paris 1963, pp. 203-237.

<sup>43</sup> J. FREITAG, *Sacramentum ordinis auf dem Konzil von Trient*, p. 376.

e l'orizzonte interpretativo globale di natura sacerdotale-sacrale. La 'visione dominante' si dà nell'intrecciarsi delle due prospettive: quella imperniata sulla potestà eucaristica del sacerdozio e quella tesa a rendere ragione della specificità dell'episcopato e della struttura gerarchica del ministero.

A questo proposito appare interessante osservare il passaggio tra la seconda fase, in cui ci si interroga su ciò che è comune a vescovo e prete, e il terzo periodo, in cui ci si concentra su ciò che c'è di specifico nei due e quindi sulle differenze che tra essi sussistono. La figura da 'Giano bifronte' del presbitero-vescovo diventa il punto finale centrale e angolare del *sacerdotium*.

Il connotato pastorale presente nei *Decreti di riforma* non riesce a modificare questa visione dominante del ministero,<sup>44</sup> dal momento che da un lato esso è rinviato alla celebrazione eucaristica come grazia necessaria alla vita della comunità, dall'altro è collegato alla predicazione, che viene vista però ancorata sul potere di giurisdizione e non legata alla *potestas ordinis*.

#### 4. *Processo di 'figurazione' del ministro ordinato*

Il concilio di Trento non ci consegna quindi una tipizzazione unica di ministro, dal momento che i decreti di riforma pongono una 'interruzione' di fatto all'interpretazione esclusivamente sacerdotale-sacrale-sacrificale del ministero presente nei decreti dottrinali. D'altra parte, pur nella giustapposizione irrisolta sul piano teoretico di due forme, quella del sacerdote e quella del pastore del gregge, è rintracciabile un 'modello ideal-tipico' di vescovo e di prete che sul piano della vita ecclesiale porterà a sintesi le due dimensioni. L'autocoscienza di ruolo dei ministri ordinati per secoli si è sviluppata su questo presupposto. Possiamo quindi individuare un ulteriore elemento che ci permette di rilevare una unitarietà nella figura tridentina nel processo di 'figurazione', inteso nel senso di 'acquisizione della figura' che tocca i singoli.

La volontà di dare un più alto livello di formazione ai ministri, con l'istituzione dei seminari, unita alla determinazione di percorsi formativi omogenei e uniformi nell'orizzonte di una ecclesiologia dalla Chiesa universale, influirà per secoli sulla visione di mini-

---

<sup>44</sup> Cfr. W. REINHARD, *Il Concilio di Trento e la modernizzazione della Chiesa*, pp. 38-40; K. GANZER, *Das Konzil von Trient. Angelpunkt für eine Reform der Kirche*, in «Römische Quartalschrift», 84 (1989), p. 34.

stero, perché condurrà di fatto a una immagine standardizzata del presbitero e a una tipizzazione tutto sommato statica e ripetuta secondo un 'conio' non inculturabile e solo parzialmente modificabile che ha accompagnato la Chiesa cattolica-romana fino al Vaticano II, contribuendo in modo determinante alla dinamica di confessionalizzazione oppositiva.<sup>45</sup>

##### 5. *Processo di 'delimitazione', come concentrazione e come riduzione*

Il processo di determinazione della figura del ministero si presenta quindi nella forma di un processo di 'de/limitazione' di campi e figure, nella linea di una concentrazione delle potestà e delle funzioni intorno alla celebrazione dell'eucaristia e alla forma sacerdotale, e di una riduzione della *res* da investigare nell'interpretazione teologica. Possiamo comprendere tale dinamica alla luce della storia della redazione del Decreto *De ordine*.<sup>46</sup>

Nel progetto del gennaio 1552 veniva, infatti, posto un riferimento importante, poi completamente abbandonato:<sup>47</sup> si presentava il ministero ordinato in rapporto al Cristo sacerdote, re e profeta, si rimandava alla missione messianica del Cristo e si poneva una esplicita corrispondenza tra i *tria munera Christi* e i poteri del ministro ordinato. Di per sé il testo rimaneva orientato a una centralità data alla *potestas offerendi* e non rintracciava nel sacramento l'origine del potere di predicare, ma offriva una prospettiva interpretativa ben diversa da quella che poi verrà canonizzata nella redazione finale della Sessione XXIII. L'insistenza posta, nella redazione finale, sulla visibilità del sacrificio della messa e sulla necessità che ad essa corrisponda un sacerdozio visibile, e la sottolineatura del tendere di tutti i gradi alla *potestas* sacra in rapporto all'eucaristia, determinano una riduzione di fatto del ministero al sacerdozio. Nonostante gli appelli fatti da alcuni vescovi a distinguere (linguisticamente e concettualmente) – come fa la Riforma – tra *ministerium* e *sacerdotium*, il concilio riduce la sua trattazione di fatto al sacerdozio, nel quale racchiude, o a partire dal quale tratta, il ministero in sé. La dottrina del mini-

<sup>45</sup> È tipico nel processo di confessionalizzazione il determinarsi di alcune figure pubbliche di riferimento.

<sup>46</sup> Cfr. *supra*, nota 5.

<sup>47</sup> CT VII/1, p. 487, citato da A. MAFFEIS, *La figura tridentina del prete*, p. 96.

stero a Trento viene performata dalla dottrina sul sacrificio della messa; non si ignorano gli altri *munera*, ma non li si affronta nel *De ordine*, perché li si ascrive alla giurisdizione o a un campo pastorale in ogni caso dedotto dalla *potestas* sul corpo reale di Cristo – cioè eucaristico – (che è solo indirettamente rinviante al corpo mistico di Cristo). La stessa *potestas* di rimettere i peccati<sup>48</sup> viene giustificata sulla base di una diretta istituzione da parte del Risorto secondo il dettato di Gv 20, mentre non si possono attestare dirette ed esclusive indicazioni di istituzione gesuana per il compito di predicazione.

L'obbligo di residenza e di predicazione, lo stile pastorale e l'esempio, la carità verso i poveri che sono richiesti a vescovi e parroci sono rinviati all'esercizio di giurisdizione<sup>49</sup> o sviluppati in rapporto a una figura di ministro già costituita intorno alla 'traiettoria' di stampo sacerdotale. Se i primi progetti di riforma (ad esempio quello del 1546) partono dall'idea del buon pastore,<sup>50</sup> che già Erasmo da Rotterdam aveva enunciato quale matrice di una visione del ministero, e da una ecclesiologia di fatto della *cura animarum*, se indicano il compito della predicazione per i vescovi come *praecipuum munus*, la redazione finale dei decreti dogmatici abbandona di fatto completamente questo tratto e circoscrive la dinamica pastorale all'immagine di vescovo/prete data nei decreti di riforma.<sup>51</sup>

L'eccessiva accentuazione del dato sacerdotale e la sua concentrazione di fatto sul momento eucaristico e penitenziale provoca uno squilibrio nelle funzioni ministeriali. La natura stessa del ministero esce compromessa da questa aprioristica scelta di prospettiva di lettura.

---

<sup>48</sup> *De ordine*, cap. 1, in *DS*, p. 1764.

<sup>49</sup> Cfr. H. JEDIN, *La lotta intorno all'obbligo di residenza dei vescovi*, in H. JEDIN, *Chiesa della fede, Chiesa della storia*, Brescia 1972, pp. 295-315; G.G. MEERSSEMAN, *Il tipo ideale di parroco secondo la riforma tridentina nelle sue fonti letterarie*, in *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina*, I, pp. 27-44.

<sup>50</sup> Cfr. H. JEDIN, *Il Concilio di Trento ha creato l'immagine modello del prete?*, p. 159.

<sup>51</sup> Cfr. COD 744, 24-32: «Tutti coloro ai quali è affidata la cura pastorale hanno il dovere di conoscere il gregge, offrire per esso il sacrificio, pascerlo con la predicazione della parola di Dio, con l'amministrazione dei sacramenti e l'esempio di ogni buona opera, mostrarsi paternamente premurosi verso i poveri e le altre persone bisognose, oltre che assolvere tutti gli altri impegni pastorali ... siano di esempio al loro gregge, e lo governino e lo guidino in giustizia e verità».

Il punto di partenza è quindi il sacerdozio del 'prete/vescovo' (in questo i due sono posti sullo stesso piano); per questa via diventa difficile, se non impossibile, definire la specificità dei due gradi e definire il rapporto dei due con la Chiesa locale e la Chiesa intera. Viene quindi ridotta la complessità data dal darsi del ministero ordinato in figure ministeriali plurali (vescovo, prete); si elimina così di fatto la questione teologica sulla strutturazione e organicità del ministero ordinato. Solo la necessità del governo della Chiesa sembra richiedere la presenza di vescovi, perché per quanto riguarda il sacerdozio essi sono considerati successori degli apostoli come lo sono i preti.

Ulteriore elemento di riduzione è dato dal concentrarsi sulla prospettiva di una ontologia individuale: ci si limita alla domanda sul singolo ministro e non c'è interesse per alcuna visione collegiale o di *ordines*. Come afferma J. Freitag,

«dall'esclusione della dimensione giurisdizionale risultò di fatto una nuova concezione dell'*ordo*, che lo comprendeva in termini esclusivamente sacramentali. Allo stesso tempo la giurisdizione fu distaccata dal suo radicamento e struttura sacramentali e resa indipendente come governo canonico della Chiesa. Alla riduzione sacramentale dell'*ordo* si accompagnò una riduzione sacerdotale, orientata al sacrificio».<sup>52</sup>

Per una visione complessiva del processo di 'figurazione e delimitazione' del ministero a Trento vanno, infine, presi in considerazione i 'silenzii del concilio', che paradossalmente 'parlano', segnalando le questioni difficili incontrate nel definire in positivo e in forma organica una dottrina teologica sul ministero; essi attestano da un lato i nodi di tensione irrisolta tra scuole teologiche diverse, che si decide di non sciogliere, dall'altro mostrano ciò che era condiviso da cattolici e protestanti, che perciò non verrà enunciato e verrà – paradossalmente proprio per questo – dimenticato o sottovalutato.

In questa prospettiva, che vuole confrontarsi anche con gli 'eloquenti silenzi' conciliari, tre problemi-chiave sono leggibili come sottesi al processo di 'determinazione come delimitazione' della figura del ministero: l'assenza di una teologia dell'episcopato che fosse adeguata a tenere insieme le due linee prospettiche, come rilevano A. Maffei e J. Freitag;<sup>53</sup> una mancata teologia

---

<sup>52</sup> J. FREITAG, *Sacramentum ordinis auf dem Konzil von Trient*, p. 348.

<sup>53</sup> *Ibidem*; A. MAFFEIS, *La figura tridentina del prete*.



della Parola in rapporto al sacramento, come segnala A. Gano-czy;<sup>54</sup> la collocazione della questione del ministero nell'orizzonte dell'ecclesiologia, come invece avevano fatto Lutero e Calvino, in rapporto al sacerdozio comune e alla soggettualità dei credenti.

Se da un lato la risposta cattolica alla dottrina protestante sul ministero/sacerdozio sarà netta e decisa, secondo l'*intentio* conciliare progressivamente affermatasi, dall'altro va rilevato che quella che verrà elaborata non è una 'teologia del ministero ordinato', ma una (parziale) 'teologia del sacerdozio'.

Il distacco della giurisdizione dal nucleo generatore sacerdotale della teologia del ministero tradisce la mancata attenzione data alle relazioni del ministro con il 'soggetto Chiesa', con il Noi ecclesiale e con i processi di istituzionalizzazione di tale soggetto storico. Tali relazioni non appaiono costitutive per delineare l'es-senza e la natura del ministero stesso.

Trento ratifica per il ministero, in fondo, le posizioni teo-logiche medioevali, non riuscendo ad accettare fino in fondo la sfida che la Riforma poneva nel confronto con le fonti bibliche (pensiamo al tema del sacerdozio del popolo di Dio) e con il recupero dell'autocoscienza ecclesiale previa a quanto avvenuto tra IV-VI secolo,<sup>55</sup> quando la riacquisizione di modelli interpretativi sacerdotali-sacrali 'antichi' aveva di fatto depauperato la radicale novità cristiana del superamento della divisione oppositiva 'sacro/profano'.

In questo radicarsi nel 'già affermato' è innegabile che il con-cilio abbia bloccato per secoli percorsi di nuova coscienza critica delle fonti scritturistiche e della Tradizione; la mancata coscienza della storicità delle forme ecclesiali ha contribuito ulteriormente alla statica tipizzazione del modello di ministro 'sacerdote' che i seminari andavano formando. Così pure il divieto di dibattito critico sui Decreti conciliari stabilito dalla Bolla *Benedictus Deus* di Pio IV<sup>56</sup>, il sottrarre cioè i testi alla normale dialettica erme-neutica, ha cooperato alla progressiva riduzione del dinamismo teologico su questi temi. Il *corpus* dei documenti verrà presentato

---

<sup>54</sup> A. GANOCZY, *Grandezze e miserie della dottrina tridentina sui ministeri*.

<sup>55</sup> Cfr. sui processi di sacerdotalizzazione, J. COLSON, *Ministre de Jesus-Christ ou le sacerdoce de l'évangile. Études sur la condition sacerdotale des ministres dans l'Église primitive*, Paris 1966; E. SCHILLEBEECKX, *Il ministero nella Chiesa: servizio di presidenza nella comunità di Gesù Cristo*, Brescia 1981, pp. 73-79.

<sup>56</sup> Pio IV, *Benedictus Deus*, in *DS*, pp. 1847-1850.

come esauriente, completo, definitivo, e la teologia del sacerdozio lì delineata verrà elevata a canone decisivo e ultimo; non subirà alcun processo di decantazione, se non nella qualificazione idealtipica complessiva offerta nei seminari, e il concilio verrà così elevato a 'misura della Tradizione stessa'.

## II. UNA RIVISITAZIONE DI GENERE?

### 1. *Ministero ordinato e soggettualità ecclesiale*

Se in molti campi è stato «decisivo non tanto il Concilio reale, quanto il Concilio immaginato»,<sup>57</sup> nel caso del ministero ordinato è evidente che sono già la lettera degli stessi decreti nella redazione finale, l'*intentio* conciliare dei padri e dei teologi e soprattutto i percorsi interpretativi sviluppati, ad influire in modo decisivo sulla vita delle donne e più in generale sul volto di una Chiesa di uomini e donne. Proprio l'ultimo dei tre problemi-chiave indicati (la mancata collocazione della riflessione sui ministeri nel quadro della riflessione ecclesiologica) ci porta al cuore della questione e ci permette di offrire alcune linee di 'ermeneutica di genere' di decreti che in ogni caso sono assolutamente esclusivi e isolano un ministero, dato per ovvio nella forma maschile, da qualsivoglia ipotesi di declinazione in chiave di soggetto femminile.<sup>58</sup>

Il ministero non è stato affrontato in ottica ecclesiologica perché più in generale come segnalano gli studi di H. Jedin, G. Alberigo, Y.M. Congar, K. Ganzer, il concilio non ha trattato il tema ecclesiologico o lo ha affrontato solo *in obliquo*: se non sono oggi più immediatamente condivise dagli studiosi le affermazioni di G. Alberigo, per il quale «non esiste una dottrina tridentina della Chiesa, organica e compiuta; non si può ascrivere alla totalità dei padri conciliari un'idea ecclesiologica univoca, nemmeno nel senso che era presente in forma implicita»,<sup>59</sup> va rilevata in ogni caso la parzialità della visione ecclesiologica,

---

<sup>57</sup> W. REINHARD, *Il Concilio di Trento e la modernizzazione della Chiesa*, p. 51.

<sup>58</sup> Cfr. A. CONRAD, *Il Concilio di Trento e la (mancata) modernizzazione dei ruoli femminili ecclesiastici*, in P. PRODI - W. REINHARD (edd), *Il concilio di Trento e il moderno*, pp. 415-436.

<sup>59</sup> G. ALBERIGO, *L'ecclesiologia al Concilio di Trento*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 18 (1964), pp. 227-302, qui pp. 231-232.

sottesa ai documenti tridentini. Tre tratti definivano il 'modello ecclesiologico di fatto' ed erano da tutti condivisi: una visione universalistica e gerarchico-piramidale della Chiesa e una lettura sacramentalizzata delle dinamiche ecclesiali.<sup>60</sup>

Più direttamente in prospettiva di genere il percorso interpretativo della figura del ministero delineato a Trento porta con sé un influsso sulla figura complessiva di Chiesa, per il modello interpretativo delle relazioni ecclesiali che esso offre, sul piano del momento sacramentale (non si dà l'idea di una assemblea celebrante presieduta da un ministro, ma di una comunità che assiste) e sul livello delle dinamiche comunicative unidirezionali che esso sanziona (dal clero ai laici/laiche). Tale modello di interpretazione, che legge l'agire del ministro ordinato 'davanti' alla comunità, si tramuta in 'modello per' edificare e far crescere la comunità, sostanzialmente sulla base di un apporto esclusivamente maschile, data la centralità del momento sacramentale nel processo costitutivo di Chiesa. L'unica eccezione ammessa è quella del battesimo, anche se si dibatte sul fatto che le donne possano battezzare anche in caso di presenza di maschi laici.<sup>61</sup> Il tema del ministero intercetta quindi il processo interpretativo della soggettualità dei credenti *tout court*, per altro in un contesto complessivo che per principio non affronta il tema del sacerdozio universale. La polarizzazione tra chierici e laici (uomini e donne) esce da Trento accentuata e giustificata teoreticamente, ratificata e disciplinata.<sup>62</sup> Si dà ora la messa in opera di 'un sistema complessivo', disciplinato quanto a ruoli, parola, diritti e doveri; la razionalizzazione dell'opera pastorale – che per certi aspetti può essere colto come tratto che esprime la modernizzazione – è elemento tipico del processo tridentino. Il sacerdote è al cuore del processo di ridefinizione del soggetto ecclesiale; è il soggetto decisivo di una rideterminazione capillare della forma di Chiesa.

---

<sup>60</sup> Sull'ecclesiologia del Concilio di Trento cfr., oltre lo studio già citato alla nota precedente, di G. ALBERIGO, *Concezioni della Chiesa al Concilio di Trento e nell'età moderna*, in *Il Concilio di Trento*, Milano 1997; K. GANZER, *Das Konzil von Trient. Angelpunkt für eine Reform der Kirche*; A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, I, Madrid - Toledo 1987, pp. 709-758; Y.M. CONGAR, *L'église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970; J. RIGAL, *L'ecclésiologie tridentine*, in «Bulletin de Littérature ecclésiastique», 91 (1990), pp. 251-273.

<sup>61</sup> Cfr. CT V, p. 860; E. ROYON, *Sacerdocio: ¿Culto o ministerio?*, pp. 163-166.

<sup>62</sup> Cfr. G. CANOBBIO, *Laici o cristiani? Elementi storico-sistematici per una descrizione del laico cristiano*, Brescia 1987, pp. 145-152.

In rapporto al problema del conferimento del ministero ordinato alle donne, questione oggi avvertita come significativo oggetto di discussione a differenza di quanto avveniva nel periodo del Tridentino, i documenti tridentini non affrontano mai il tema; si usa *vir/viri* per indicare i soggetti coinvolti. Può essere però utile ricordare la posizione coeva del domenicano Domingo de Soto che riteneva impossibile l'ordinazione delle donne, dal momento che l'ordinazione comporta una superiorità sugli altri, che le donne non potrebbero assumere per natura, e un connotato simbolico da esercitare nella celebrazione; quanto al primo elemento si ribadisce che le donne sono inferiori ai maschi, dal momento che la loro natura porta con sé scarsità di ragione e debolezza d'animo, quanto al secondo si legge in chiave sponsale il ministero del vescovo sposo della sua Chiesa.<sup>63</sup>

## 2. *Una visione influente*

In conclusione, bisogna riconoscere che la trattazione del concilio di Trento influisce ancora oggi sull'immaginario collettivo dei credenti come anche – e questo è meno comprensibile alla luce della dichiarata opzione del Vaticano II per una determinazione ecclesiologica del ministero – sull'immaginario teologico diffuso. La figura tridentina del ministro è unilateralmente spostata sul sacerdozio e minimizza il dato della predicazione evangelica e dell'attestazione di apostolicità, non considerandole *ratio* costitutiva del ministero stesso come fanno i testi neotestamentari;<sup>64</sup> opta per una fondazione *in primis* 'natural-religiosa' e in secondo ordine cristologica del sacerdozio; insiste sulla determinazione di rappresentazione cristologica nella ripresentazione sacrificale-eucaristica; non prende adeguatamente in considerazione il rapporto tra ministero ordinato, sacramentalità di tale ministero e configurazioni (vescovi e presbiteri) per altro storicamente in evoluzione; non affronta il tema del diaconato come grado permanente (che vedeva per le donne secolari attestazioni). Sono altrettanti elementi che sono stati adottati nel corso dell'età post-

<sup>63</sup> Cfr. A. PIOLA, *Donna e sacerdozio*, Torino 2006, pp. 314-321.

<sup>64</sup> Cfr. At 20,17-38; 1Tm 1,3-4; 4,14; 6,20; 2Tm 2,14; Ef 4,1-16. Cfr. S. DIANICH, *Teologia del ministero ordinato. Un'interpretazione ecclesiologica*, Cinisello Balsamo 1984; E. SCHILLEBEECKX, *Per una Chiesa dal volto umano. Identità cristiana dei ministeri nella Chiesa*, Brescia 1986 (1984<sup>1</sup>).

tridentina e in tempi a noi più vicini per opporsi all'ordinazione delle donne e che hanno storicamente bloccato la discussione sul tema.<sup>65</sup> Solo la ricollocazione del ministero complessivamente inteso nel quadro ecclesiologico che lo fonda e lo determina può permettere una discussione autentica e significativa sul ministero ordinato alle donne.<sup>66</sup>

Sull'interpretazione del ministero ordinato il concilio Vaticano II ha compiuto davvero l'addio, la separazione, l'oltrepassamento di Trento,<sup>67</sup> con un processo nuovo di determinazione del ministero, con una riconduzione della giurisdizione alla *potestas ordinis*<sup>68</sup>, con il recupero della antica visione tripartita del ministero stesso, della sacramentalità del vescovo, nel quadro di un fondamento ecclesiologico, nel popolo di Dio tutto sacerdotale e ministeriale.

Il post-concilio, soprattutto a partire dalla metà degli anni Ottanta, vede il riaffermarsi di posizioni teologiche e magisteriali (ad esempio con *Pastores dabo vobis*), che ripropongono una interpretazione del ministero in ottica cristologico-ontologica,<sup>69</sup> che fa pensare in taluni casi a nostalgie tridentine. Si riprende

---

<sup>65</sup> Cfr. A. PIOLA, *Donna e sacerdozio*.

<sup>66</sup> S. NOCETI, *Donne e ministero: una questione scomoda. Orientamenti e prospettive interpretative nella riflessione teologica delle donne*, in A.M. CALAPAJ BURLINI (ed), *Liturgia e ministeri ecclesiali*, Roma 2008, pp. 67-99.

<sup>67</sup> *Abschied von Trient. Theologie am Ende des kirchlichen Mittelalters*, Regensburg 1969.

<sup>68</sup> Sulla teologia del ministero ordinato nel Vaticano II, cfr. ad esempio E. CASTELLUCCI, *Il ministero ordinato*, pp. 209-248; H.M. LEGRAND, *I ministeri nella Chiesa locale*, in *Iniziazione alla pratica della teologia*, III, Brescia 1986, pp. 186-283; 339-352; *Il prete. Identità del ministero e oggettività della fede*, Milano 1990; G. ALBERIGO, *L'episcopato al Vaticano II*, in «Cristianesimo nella storia», 8 (1987), pp. 147-164; U. BETTI, *La dottrina dell'episcopato del Concilio Vaticano II. Il capitolo III della 'Lumen Gentium'*, Roma 1984; H.M. LEGRAND, *Collégialité des évêques et communion des églises dans la réception de Vatican II*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 75 (1991), pp. 545-568; A. TOURNEUX, *L'évêque, l'eucharistie et l'église locale dans 'Lumen Gentium'* 26, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 64 (1988), pp. 106-141; J. FRISQUE - Y.M. CONGAR, *Vatican II. Les prêtres. Formation, ministère et vie*, Paris 1968; S. NOCETI, *'Iam ab antiquo': la strutturazione tripartita del ministero ordinato nella 'Lumen Gentium'*, in «Vivens Homo», 11 (2000), pp. 59-89.

<sup>69</sup> Cfr. per una visione di insieme: E. CASTELLUCCI, *A trent'anni dal decreto 'Presbyterorum Ordinis'. La discussione teologica postconciliare sul ministero presbiterale*, in «La Scuola Cattolica», 124 (1996), pp. 3-68; 195-261; G. CANOBBIO - F. DALLA VECCHIA - R. TONONI (edd), *Ministero presbiterale in trasformazione*, Brescia 2005; gli studi di A. FAVALE, *Il ministero presbiterale. Aspetti dottrinali, pastorali, spirituali*, Roma 1989; G. GRESHAKE, *Essere preti. Teologia e spiritualità del ministero sacerdotale*, Brescia 1995 (1991<sup>1</sup>); G. MARTELET, *Teologia del sacerdozio. Duemila anni di Chiesa in questione*, Brescia 1986 (1984<sup>1</sup>); J. RATZINGER, *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, Brescia 1986.

a usare il termine 'sacerdote' per indicare il presbitero, si legge l'identità del ministro 'davanti' alla comunità, riconoscendo in questa relazione, costitutiva per il Vaticano II, una realtà seconda rispetto alla relazione primaria con il Cristo.<sup>70</sup>

La rilettura di genere si fa allora segnalazione delle implicazioni ecclesiali che vengono da qualsiasi delimitazione sacerdotale del ministero e si pone come richiesta che il congedo da Trento su questo tema finalmente si compia in modo definitivo. È in gioco la questione su chi sia soggetto di parola nella Chiesa, su chi goda di autorità nella Chiesa, su chi sia Chiesa a pieno titolo.

---

<sup>70</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Pastores dabo vobis*, 11. 12. 16.

## Sacerdozio-sacrificio: aporie e conseguenze di un circolo ermeneutico

di Ursicin G.G. Derungs e Maria Cristina Bartolomei

I concetti 'sacerdozio' e 'sacrificio' indicano realtà complementari. Non c'è sacrificio senza sacerdote e viceversa.<sup>1</sup> In ambedue i lemmi ricorre il termine 'sacro' che evoca il numinoso, la divinità, Dio, a seconda del livello della coscienza religiosa e della sua espressione culturale. Il sacrificio è, secondo un detto di Alfred Loisy, «l'azione sacra *par excellence*, l'atto col quale l'uomo esprime la più alta conferma della sua fede, e realizza la sua religione nel modo più esplicito».<sup>2</sup> L'offerta alla divinità tramite il sacrificio si effettua in un determinato rito; il sacerdote è addetto al rito sacrificale e fa da tramite tra l'uomo e la divinità. Questa descrizione vale in genere sia per le svariate forme di riti religiosi pagani sia per il Primo Testamento, anche se il rapporto con Dio, così come venne concepito lungo la storia del popolo eletto, è lungi dall'esaurirsi nella prassi sacrificale.<sup>3</sup> La concezione religiosa di fondo del rapporto uomo-divinità, stabilito mediante i sacrifici compiuti dai sacerdoti addetti ai riti, subisce un profondo cambiamento, se non una rottura, con la venuta di Cristo che va molto oltre anche la più radicale critica già avanzata dai profeti del Primo Testamento nei confronti della prassi religiosa esprimendosi nei sacrifici e nel Tempio. La questione è quanto sia profondo questo cambiamento. Se si trattasse solo di

---

<sup>1</sup> Non viene preso in considerazione, qui, il significato di 'sacrificio' nel senso spirituale di rinuncia ascetica.

<sup>2</sup> Citazione in *Religion in Geschichte und Gegenwart* (d'ora in poi *RGG3*), IV, 19603, p. 1637.

<sup>3</sup> Per un primo orientamento si vedano gli articoli dei dizionari teologici (anche il *RGG3*) e filosofici, tutti corredati di ampie bibliografie. Qui ci limitiamo alla *Theologische Realenzyklopedie* (d'ora in poi *TRE*) e in particolare alla voce «Opfer», in *TRE*, 25 (1995), pp. 253-299; s.v. *Priester/Priestertum*, in *TRE* 27 (1997), pp. 379-434; si veda la voce «Opfer», in *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (d'ora in poi *HWbPh*), 6 (1984), pp. 1223-1237. Altre indicazioni seguono *suo loco*.

cambiamento, allora si potrebbe immaginare che la cosa in sé non venga messa in discussione. Si potrebbe parlare, seppure con le dovute riserve, di continuità. O, invece, si tratta di qualcosa di assolutamente nuovo, tanto da mettere seriamente in questione un discorso teologico su 'sacerdozio' e 'sacrificio'?

Ancora fino ai nostri giorni, nella teologia cattolica viene, con varie sfumature, messo in evidenza l'aspetto di *continuità*, pur nel cambiamento della realtà 'sacerdote-sacrificio' datosi con la venuta di Cristo. Si parla apertamente di un concetto cristiano di sacerdozio, creato da Cristo e dagli Apostoli, radicatosi in seguito nella Chiesa apostolica, tanto che l'analogia tra il nuovo concetto di sacerdozio e quello del Primo Testamento o del mondo pagano ha potuto essere presa in considerazione senza pericolo di malintesi o di errori.<sup>4</sup> L'autore dell'articolo qui citato, e la dottrina cattolica in genere, non spiegano perché Cristo e gli Apostoli avrebbero creato un concetto cristiano di sacerdozio, senza però parlarne esplicitamente, cioè senza introdurre il termine. La fondazione del sacerdozio da parte di Cristo viene, invece, presentata in due sensi: in un primo senso, come chiamata e missione 'dei Dodici', e, in un secondo senso, in relazione alla natura di questa missione.<sup>5</sup> Successivamente, nell'articolo si passa a parlare dell'apostolato – evidentemente presupponendo che questo sia il 'nuovo sacerdozio' – insieme alle diverse forme dei ministeri delle quali attesta il Nuovo Testamento. Viene menzionato, poi, anche il culto, al quale presiedevano i capi delle comunità (cfr. Atti 6,4; 13, 1-3).<sup>6</sup> L'ulteriore trattazione del lemma *Priestertum* (sacerdozio) da parte di Fransen è dedicata allo sviluppo dei ministeri ecclesiastici – sempre, quindi, presupponendo l'identità tra ministeri ecclesiastici e sacerdozio – fino alla loro costituzione come sacramento specifico. Il carattere sacramentale dell'Ordine implica, secondo questa dottrina, il conferimento del *character*

---

<sup>4</sup> P. FRANSEN, voce «Priestertum», in *Handbuch Theologischer Grundbegriffe* (d'ora in poi *HbThG*), II, München 1963, pp. 340-350. Fransen scrive così: «Nur indem Christus und die Apostel die ersten Christen von den in der heidnischen und jüdischen Welt verbreiteten Vorstellungen und Worten, die sie in den Irrtum führen mussten, abdrängte, haben sie den christlichen Begriff des Priestertums geschaffen und in eine richtige Perspektive gerückt. War dieser in der apostolischen Kirche einmal lebendig und gefestigt, dann konnten die folgenden Generationen ohne unmittelbare Gefahr des Irrtums die gleiche Realität in ihren analogen Bezügen zu den Begriffen des AT und später auch zu denen der heidnischen Welt neu überdenken» (p. 340).

<sup>5</sup> Cfr. *ibidem*, p. 341.

<sup>6</sup> Cfr. *ibidem*, p. 344.



*indelebilis* e include una ‘qualificazione ontologica’ dell’ordinato. L’aspetto ontologico non dovrebbe però, secondo l’autore, essere considerato in modo troppo ‘materiale’ (*vermaterialisiert*), altrimenti si finirebbe nel «clericalismo metafisico». <sup>7</sup> Il ‘sacerdozio’ così concepito è, in prospettiva cristologica, partecipazione (*Teilhabe*) all’unico sacerdozio di Cristo, non ‘accanto’ a quello di Cristo, ma ‘incluso’ in esso. <sup>8</sup> Il problema correlato a questo tipo di teologia sacramentale sta nel fatto che il sacerdote è, mediante l’ordinazione e il conferimento del carattere sacramentale, qualcosa di ‘speciale’ ed esclusivo rispetto al ‘semplice’ battezzato e cresimato. E quindi non è del tutto chiaro come si possa parlare di ‘qualificazione ontologica’, inerente al carattere sacramentale, e, nello stesso tempo, escludere il ‘clericalismo metafisico’. Questo verrebbe, invece, confermato proprio in virtù della ‘qualificazione ontologica’ legata al *character indelebilis*.

La messa in evidenza degli aspetti di continuità del sacerdozio, nel passaggio dal PT a Cristo e alla Chiesa, conduce a una aporia all’interno del discorso stesso, in quanto, da un lato, l’‘apostolato’ e i ‘ministeri ecclesiali’, di cui parlano i testi del NT, vengono fatti coincidere tra loro, e, dall’altro, vengono identificati con un (presunto) sacerdozio. Tralasciando qui di sollevare il dubbio esegetico-storico riguardante l’identificazione tra ‘apostolato’ e ‘ministeri’, si potrebbe porre, certamente in modo estremamente semplificante, la domanda: dove è la novità dell’evento di Cristo rispetto al Primo Testamento, se il sacerdozio deve continuare, seppure in forma più ‘sublimata’, non cruenta, anche dopo che «Cristo ... è apparso come sommo sacerdote ed è entrato nel santuario una volta per tutte non mediante sangue di capri e di vitelli, ma in virtù del proprio sangue» (Eb 9,11 ss.)? Non comporta, questo, insieme all’abolizione dei sacrifici anche quella del sacerdozio? Il bisogno di continuità può anche trarre origine dal fatto che, dopo la distruzione del Tempio, il sacerdozio levitico e i sacrifici non avevano più ragione di esistere, e che, quindi, la comunità cristiana, nella misura in cui – in modo crescente – si sentì l’erede di Israele, rinnovò in nuova forma il sacerdozio. D’altro canto, proprio il fatto che il Giudaismo viva come religione autentica anche senza Tempio, senza sacerdozio e sacrifici, avrebbe

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 348.

<sup>8</sup> Cfr. *ibidem*, p. 347.

potuto mostrare anche al nascente cristianesimo la possibilità di disgiungere la religione dai sacrifici e, quindi, dal sacerdozio. Ma un sacerdozio esplicito, legato a una classe sacerdotale, è per una religione pur sempre anche un fattore di potere. Non è escluso che l'origine del sacerdozio cristiano, cioè della mutazione dei ministeri in sacerdozio, e la sua affermazione nella Chiesa sia legata anche a concreti interessi di natura temporale.

L'identificazione tra 'apostolato-ministeri' e 'sacerdozio' è tuttora attuale nella dottrina cattolica e nella coscienza media del credente. Il dato esegeticamente inesistente, cioè quello del 'sacerdozio', viene affermato e rafforzato dogmaticamente: non solo in quanto gli viene attribuito un sacramento specifico, ossia quello dell'Ordine, ma anche in virtù, appunto, del peculiare effetto, proprio di questo sacramento: il sacerdote è 'ontologicamente' tale, lo è per sempre e irrevocabilmente, venendo con ciò distinto dal 'semplice' battezzato e dotato di poteri spirituali e 'sacri' esclusivi e indispensabili, anzi ineludibili per la vita ecclesiale.<sup>9</sup>

Non si tratta qui di chiarire, sul piano storico, quale sia il rapporto tra Gesù e la Chiesa, cioè se si debba parlare di Cristo-fondatore oppure di Cristo-fondamento della Chiesa. Ma, dal punto di vista storico, è certamente difficile, se non impossibile, dire che il sacramento dell'Ordine sia stato istituito da Cristo, secondo

---

<sup>9</sup> Il concilio di Trento sviluppa nella Sessio XXIII del 15 luglio 1563 la *Doctrina de sacramento ordinis*; cfr. H. DENZINGER - A. SCHÖNMEYER, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg i.Br. et al. 1967<sup>34</sup> (d'ora in poi DS), pp. 1763-1778, in particolare p. 1766 *Ordinem vere esse sacramentum* (col can. 3, 1773) e 1767: «... character imprimitur, qui nec deleri nec auferri potest» (col can. 4, 1774: «Si quis dixerit ... qui sacerdos semel fuit, laicum rursus fieri posse: an. s.»). Per la storia della dottrina del *character indelebilis* e le sue implicazioni cfr. G. GRESHAKE, voce «Priester/Priestertum», in *TRE*, 27 (1997) pp. 425 ss. Va, inoltre, ricordato che la questione originale trattata al Concilio di Trento non era focalizzata in modo così esclusivo sulla sacerdotilità del ministero, ma, includendo il ministero dei vescovi, allargava la prospettiva al loro ministero pastorale e magisteriale. Solo che la curia papale non volle concedere che il ruolo giurisdizionale dei vescovi (cioè il ministero pastorale e magisteriale) scaturisca direttamente dal sacramento dell'Ordine, e non dalla delega esplicita del papa. Le questioni ecclesiologiche riguardanti origine e qualità del potere giurisdizionale dei vescovi vennero perciò tolte dal testo e rimasero sconosciute, fino alla pubblicazione dei documenti preparatori del Concilio sotto il pontificato di Leone XIII. Il resto entrò nella teologia post-tridentina sul sacerdozio sacramentale, isolata dal contesto intero dei ministeri ecclesiastici, e impostata intorno alla domanda: 'Che cosa può fare il sacerdote di più rispetto al laico?', con la messa in evidenza di ciò che distingue il sacerdote dal laico. In questa forma ridotta, la teologia conciliare del sacerdozio improntò la spiritualità dei seminari e la formazione dei preti (cfr. G. GRESHAKE, *Exkurs: Überpointierung und Relativierung der Sacerdotialität des Amtes*, in *TRE*, 27 [1997], p. 427).

quanto afferma il concilio di Trento (can. 3 della *Doctrina de sacramento ordinis*, DS 1773). Dal punto di vista storico si parla, invece, di 'sacerdotalizzazione' dei ministeri, avvenuta tra il III e il V secolo. Nel *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*,<sup>10</sup> che sostituisce l'edizione del 1963 dello *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*<sup>11</sup> e che riflette lo *status quaestionis* dopo più di quaranta anni di ricerca storico-esegetica, infatti, non si trova più il lemma «Priestertum». Si trovano, invece, i lemmi «Opfer» (sacrificio), «Hierarchie» e «Laie/Klerus». <sup>12</sup> La questione del sacerdozio non viene affrontata in modo diretto, presupponendo che il sacerdozio possa essere preso come un dato di fede indiscusso; esso viene invece affrontato in modo indiretto e attraverso un approccio storico che lo mette in discussione.

Nel primo capitolo della *Doctrina de sacramento ordinis* del concilio di Trento, citato più sopra, dal titolo *De institutione sacerdotii Novae Legis* (DS 1764), il sacerdozio viene subito messo in rapporto con il sacrificio, tanto che il capitolo incomincia con queste parole: «Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione coniuncta sunt, ut utrumque in omni lege exstiterit». Il parallelismo tra Primo Testamento e Nuovo Testamento è perfetto: ciò che si trova nel Primo deve trovarsi anche nel Nuovo Testamento.<sup>13</sup> L'argomentazione procede poi così: la Chiesa cattolica ha ricevuto dal Signore l'eucaristia come sacrificio visibile («sanctum Eucharistiae sacrificium visibile»),<sup>14</sup> cioè non soltanto spirituale, figurativo. L'accento dell'affermazione sta sul «visibile». Questa

<sup>10</sup> *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe* (d'ora in poi *NHbThGb*), a cura di P. EICHER, 4 voll., München 2005.

<sup>11</sup> Cfr. *supra*, nota 1.

<sup>12</sup> Cfr. *NHbThGb*, voll. 2 e 3; la voce «Opfer» (a cura di B. LANG) viene però svolta appunto senza riferimento al sacerdozio, in tre successivi paragrafi: I. I doni cultici del pastore e del contadino. II. Il dono del guerriero – il sacrificio umano. III. Il sacrificio degli intellettuali (e di tutti i credenti) – rinuncia ascetica.

<sup>13</sup> La tradizione cristiana non sembra condividere questo parallelismo. Secondo l'apologista Giustino (II secolo d.C.), ad esempio, Dio avrebbe istituito le leggi sacrificali per gli ebrei al fine di preservarli dall'idolatria, ciò che non avrebbe nessun riscontro teologico nel sacerdozio e nei sacrifici della nuova era. Cfr. «Opfer», in *TRE*, 25 (1995), p. 271. Cfr. anche M. RIZZI, *Il sacrificio pagano nella polemica dell'apologetica cristiana del II secolo*, in «Annali di storia dell'esegesi», 18 (2001), 1: *Il sacrificio nel giudaismo e nel cristianesimo*, pp. 197-209, che evidenzia, come all'altezza del II secolo, nella polemica antipagana ricorresse come importante la critica al sistema sacrificale, cui veniva opposto il vero culto, celebrato nella interiorità, consistente nell'incontro con Dio accessibile a ognuno senza necessità della mediazione del culto esteriore e dei sacrifici.

<sup>14</sup> *DS*, p. 1764. La messa come sacrificio visibile è stata trattata dal Concilio nella *Sessio XXII*, 17 settembre 1562 (*DS* 1738-1759).

affermazione prepara la seconda, che sembra essere quella che sta più a cuore al concilio: se c'è un sacrificio visibile, deve per forza esserci un sacerdozio visibile, non solo spirituale o figurativo. Infatti, «fateri etiam oportet, in ea [Ecclesia] novum esse visibile et externum sacerdotium». La dicitura «externum» rafforza la visibilità e realtà di questo 'sacerdozio'. Gli aggettivi che caratterizzano l'eucaristia e il sacerdozio mettono, inoltre, in evidenza la visibilità della Chiesa contro una concezione spirituale di essa, concezione cara alla coeva Riforma protestante. Oltre ad affermare che è visibile, il testo non approfondisce il senso dell'eucaristia come sacrificio.

Si possono senz'altro trovare elementi sacrificali nell'eucaristia. L'offerta di pane e vino alla divinità corrisponde a una lunga tradizione religioso-culturale: sono doni cultuali dei pastori e contadini, che trovano una loro risonanza nei vangeli.<sup>15</sup> Però, anche se si vuole attribuire all'eucaristia, intesa nei termini semplicissimi di offerta culturale di pane e vino, la qualifica di sacrificio, è comunque difficile esigere, per la persona che compie e/o presiede il gesto dell'offerta, la qualifica di sacerdote nel senso

---

<sup>15</sup> Cfr. B. LANG, voce «Opfer», in *NHbThGb*, 3, pp. 302 ss., con bibliografia. In riferimento a Gesù, l'Autore dice: «Abseits vom Jerusalemer Tempel, wo Tieropfer dargebracht werden, praktiziert Jesus ein anderes, einfacheres Opfer. Brot und Wein, im unmissverständlichen Rückgriff auf die Opfersprache als 'Leib' (getötetes Tier) und 'Blut' (Blut des geschlachteten Tieres) bezeichnet, werden Gott in einer symbolischen Geste übereigent und anschliessend verzehrt. Es handelt sich um eine ausserhalb des Tempels und ohne priesterliche Beteiligung gefeierte, billige und jederzeit mögliche Opferhandlung, bei der nur zu sprechen ist: Dies ist mein Leib, dies ist mein Blut, was jeweils nichts anderes bedeutet als: Dieses Stück Brot ist meine Opfergabe an Gott, dieser Becher Wein ist meine Opfergabe. In den Evangelien ist dieser einfache, ursprüngliche Sinn des 'Abendmahls' trotz seiner legendären und theologischen Überformung noch erkennbar». L'Autore rinvia anche al suo saggio: B. LANG, *Heiliges Spiel. Eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes*, München 1998, pp. 241 ss. Secondo l'Autore, nell'offerta di pane e vino si tratterebbe di un'azione sacrificale indipendente dal Tempio e da sacerdoti, che troverebbe nei vangeli la sua espressione nella cena di commiato. Infatti, la Lettera agli Ebrei riferisce il sacerdozio di Cristo a Melchisedek (non ad Aronne), leggendario re e sacerdote di Salem, che offrì pane e vino (Gen 14,18; cfr. inoltre i riferimenti in Sal 110,4, e, sparsi, nella Lettera agli Ebrei). Cfr. inoltre E. MAZZA, *Il tema del sacrificio nelle mistagogie della fine del quarto secolo*, in «Annali di storia dell'esegesi», 19 (2002), 1: *I cristiani e il sacrificio pagano e biblico*, pp. 167-199, dal quale emerge come nelle anafore eucaristiche così come nella omiletica dell'epoca patristica vi sia, sì, una concezione della qualità sacrificale dell'eucaristia, ma si intenda il sacrificio come consistente essenzialmente nella preghiera. L'evoluzione verso una concezione della eucaristia come il sacrificio di Cristo avviene per influsso della mistagogia, che cerca riferimenti biblici per illustrare il rituale; solo con Cirillo di Gerusalemme si sviluppa una precisa dottrina della eucaristia come sacrificio, in richiamo in particolare al rituale dello Yom Kippur.

posteriore ed esclusivo, legato alla ordinazione, che imprime all'ordinato il carattere sacramentale indelebile e che non solo lo distingue essenzialmente dal 'semplice' battezzato-cresimato, ma altresì esclude, e per diritto divino, la donna. Non sembra, comunque, presente traccia di una simile pretesa nei documenti neotestamentari quando parlano della Cena, rispettivamente della «Cena del Signore» oppure del rito del «rompere il pane».<sup>16</sup> Inoltre, secondo la dottrina cattolica, l'eucaristia come sacrificio non si esaurisce nell'offerta di pane e vino. Il vero sacrificio è, sempre secondo la dottrina ufficiale, la morte di Gesù sulla croce, di cui si fa memoria viva nell'offerta di pane e vino. Memoria viva nel senso che il pane e il vino non solo rimandano al corpo e sangue di Gesù 'sacrificato' sulla croce, ma lo sono. Solo che l'eucaristia sconfina in questo modo nel mistero assoluto, e la visibilità del sacrificio, sulla quale insiste il documento del concilio, non può più essere sostenuta in senso immediato. Infatti, è invisibile anche il vero sacerdote di questo sacrificio invisibile, cioè Gesù. Il punto, dunque, sul quale il documento del concilio insiste di più, cioè la visibilità proprio del sacrificio, vale solo per quanto riguarda i simboli di questo sacrificio: il pane e il vino. Al massimo si potrebbe parlare in modo ossimorico e paradossale di 'evidenza simbolica' che, per l'appunto, è tutt'altro che evidenza, e non è la stessa cosa della visibilità *tout court*.

Non c'è dubbio che l'esecuzione capitale di Gesù per mano dei militari romani sia stata interpretata già molto presto come sacrificio, e Gesù sia stato visto come agnello sacrificale (cfr. Ap 5, 12; Gv 1, 29, che trovano ad esempio eco nell'antico inno *Victimae paschali*). L'aspetto sacrificale viene messo in evidenza tra l'altro con la preposizione finale *hypér*, «per», ad esempio in 1 Cor 15, 3 («morto per i nostri peccati») o Mc 14, 24 («versato per le moltitudini»). La Lettera agli Ebrei radicalizza in qualche modo la morte di Gesù come sacrificio, aggiungendo che Gesù stesso è il sommo sacerdote che compie questo sacrificio. In questo modo, però, viene assorbito e cancellato ogni possibile sacrificio e sacerdozio all'interno della Nuova Alleanza, perché ciò che succede nel sangue di Cristo, succede *ephápax*, «una volta per

---

<sup>16</sup> Cfr. J. DUPONT, *Les ministères de l'Eglise naissante d'après les Actes des Apôtres*, in *Ministères et célébration de l'eucharistie, Sacramentum I* (Studia Anselmiana, 61), Roma 1973, pp. 94-148.

tutte» (Eb 7,27; 9,12; 10,10). Infatti, essendo lui, Gesù, il vero sacerdote e la vera vittima sacrificale, ogni possibile sacrificio è ivi compreso e superato, e altrettanto ogni possibile sacerdozio. È, questo, il messaggio della Lettera agli Ebrei.<sup>17</sup>

Tornando al testo del concilio, partiamo dunque dagli elementi sacrificali comunque contenuti nell'eucaristia. La realtà di questo 'sacrificio' – così lo definisce il concilio – vuole che ci sia anche un 'sacerdozio' visibile. Ciò che colpisce di più è la strategia del ragionamento. Infatti, questo procede quasi dissimulando l'importanza del sacerdozio, vale a dire, in altri termini, che procede come se il parlare del sacerdozio nella Chiesa fosse considerato una cosa secondaria, diventata 'necessaria' per la presenza evidente di un sacrificio visibile. Il sacerdozio ordinato entrerebbe dunque come di soppiatto nel discorso ecclesiologico cattolico, e quasi solo in seconda battuta e come inevitabile conseguenza finirebbe coll'opporci alla dissoluzione del sacerdozio ministeriale nel sacerdozio universale di tutti i battezzati propugnata da parte dei Riformatori. La logica del testo che afferma «c'è un sacrificio, dunque deve esserci un sacerdozio» è molto avvincente, ma non convincente. Nella Chiesa cattolica dell'epoca, che – ferita dal trauma della Riforma – si risveglia desiderosa di riaffermare se stessa, è più credibile il contrario, che resta non detto, dissimulato: «La Chiesa è strutturata gerarchicamente secondo una precisa concezione del sacramento dell'Ordine. Abbiamo, dunque, il sacerdozio nel senso forte, quindi abbiamo bisogno di un sacrificio in un senso altrettanto forte».

---

<sup>17</sup> La tradizione teologica, liturgica e devozionale non ha affatto dimenticato questo aspetto di Gesù-sacerdote e Gesù-sacrificio che non solo delimita, ma sconvolge e supera i significati dei termini 'sacrificio' e 'sacerdote'. Tutto questo non contro la tradizionale concezione dell'eucaristia, ma, al contrario, all'interno di essa. Basterebbe analizzare le *Litaniae de venerabili altaris sacramento*, note, ancora, grazie alla musica di Mozart (K 125 e 243). Gesù viene invocato come «panis vivus», «oblatio munda», «Sacrificium omnium sanctissimum», e ci si può chiedere, quale «sacrificium» potrebbe ancora essere concepibile accanto e oltre a questo? Ma Gesù è anche sacerdote di questo sacrificio: «Offerens et oblatio», oppure, in riferimento all'eucaristia, «Cibus et conviva». Esiste anche una litania dedicata a Cristo nella duplice veste di sacerdote e vittima sacrificale: *Litaniae Jesu Christi Sacerdotis et Victimae*, in auge particolarmente nell'occasione dell'anno del sacerdozio. Ma «sacerdos» e «victima», detti della stessa persona, Gesù, per lo stesso atto, quello della sua morte, si compiono e, nel compiersi, si annullano a vicenda, in modo che non possono esserci più né sacerdoti né vittime sacrificali, riferiti a Gesù e alla sua morte. Bisognerebbe comunque leggere i documenti magisteriali, come quello del concilio di Trento, alla luce della più ampia tradizione.

Solo che le connotazioni culturali-sacrificali dell'offerta di pane e vino da sole non giustificano il bisogno di un sacerdozio 'pesante', nel senso della dottrina cattolica, e duplicemente esclusivo: nei confronti dei semplici battezzati e delle donne. Quindi, per giustificare, più che l'esistenza di un sacerdozio 'pesante', la volontà di averne uno, bisognava cercare il modo di dare qualitativamente maggior peso anche al versante 'sacrificio'. Dalla Cena, in concomitanza con l'offerta culturale e la consumazione di pane e vino, nasce la messa.<sup>18</sup> È un passaggio lungo, epocale ed incisivo, che ha portato ad evidenziare la necessità di un sacerdozio, e quindi di concepire l'eucaristia nel suo particolare carattere sacrificale.

Il punto saliente è la differenza di struttura tra la 'cena' e la 'messa'. Nella messa, ciò che originariamente è il punto focale e cuore della cena, cioè il mangiare e bere («prendete e mangiate ... prendete e bevete»), centro del racconto evangelico e del mandato di Gesù, viene scorporato dal momento del racconto e posto alla fine dell'eucaristia come rito di comunione. Questo 'allontanamento' del 'mangiare e bere' dal racconto dell'Ultima cena (interpretato come 'istituzione del santissimo sacramento dell'altare') cambia profondamente l'«estetica» di quest'ultima, ossia il modo in cui essa viene percepita. Cambia anche carattere e significato del racconto, in quanto questo si riveste di un valore proprio, che appare essere indipendente dal resto, staccato com'è dal rito conviviale legato all'offerta di pane e vino. Esso, il racconto al centro del canone, assume così una sua funzione particolare, cioè la funzione consacratoria, sempre di più concentrata solo su alcune parole, intese come *formula consacratoria*. La consacrazione diventa luogo privilegiato dell'eucaristia, indipendentemente dal successivo rito della comunione. Per rendersi conto di ciò, basta pensare a quanto il racconto dell'Ultima cena come momento di consacrazione attiri l'attenzione devozionale e la concentri su

---

<sup>18</sup> J.A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia. Die genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 voll., Wien 1949. Opera fondamentale per la storia della messa romana, nata nel contesto dello spirito liturgico ed ecclesiologico dell'epoca. Conformemente alla teologia del tempo, Jungmann parla di messa a partire dall'Ultima cena: «Die Feier der heiligen Messe hat ihren Anfang genommen 'in der Nacht, da er verraten wurde'» (I, 11), usando la terminologia posteriore, classica, quando parla della «Konsekration des Brotes» in riferimento all'Ultima cena (I, 13). In questa ottica, lo scorporo del rito della comunione dal racconto centrale dell'Ultima cena, con l'istituzione del momento particolare della 'consacrazione', è preso come dato di fatto.

di sé a prescindere dalla comunione ('mangiare e bere'), grazie anche a gesti particolarmente intensi, quali l'elevazione dell'ostia consacrata, lo scampanello accompagnato dal suono delle campane, le genuflessioni del celebrante, e, da parte degli astanti, l'inginocchiarsi, fare il segno della croce, inchinare il capo ecc. L'essenzialità del mangiare-bere per la celebrazione della messa è conservata almeno nella obbligatorietà della comunione per il solo celebrante. Se consideriamo che, prima dell'ultimo concilio, la messa era percepita come essenzialmente consumata, vale a dire compiuta, dopo la consacrazione, tanto che la comunione dei fedeli era vissuta piuttosto come eccezione, e comunque non come parte integrale della messa stessa, non è difficile capire che la consacrazione costituiva in qualche modo il centro dell'atto eucaristico, e, dato che la messa era concepita come sacrificio, che questo atto centrale era considerato come momento sacrificale vero e proprio. Tanto è vero che proprio la consacrazione, cioè quel punto preciso della messa, era ed è di esclusivo potere del sacerdote celebrante. In questo modo, il riferimento reciproco tra sacrificio e sacerdozio è perfetto, venendo ambedue concepiti in senso esclusivo. Il versante 'sacrificio' riceve, nella sua accezione 'alta', riferita alla consacrazione, un suo peso specifico, non sostituibile con la semplice 'offerta' di pane e vino. Il 'sacerdozio' è confermato nel senso alto dell'esclusività del potere consacratorio. Nei messali, la forma grafica stessa della stampa evidenziava con corpo grande e in grassetto, all'interno del racconto dell'Ultima cena, le parole considerate 'decisive' della consacrazione: HOC EST ENIM CORPUS MEUM ecc., parole che potevano produrre il loro effetto solo se pronunciate da un sacerdote ordinato. Il sacerdote celebrante poteva essere trascurato, affrettato e distratto nella pronuncia di tutto il canone, ma non in quella delle parole della consacrazione, da pronunciarsi distintamente e con cosciente intenzione. Questo fatto poteva dare e dava effettivamente talora origine a quella malattia che si chiama la 'scrupolosità (ossessione) della consacrazione'. Tale concentrazione sulla formula correttamente pronunciata, che cambia mistericamente il pane e vino nel corpo e sangue di Cristo, reca, però, con sé pericolosi residui ancestrali e mitologici della forza magica dei riti religiosi.

A partire da questo rilievo fattuale, potremmo anche immaginare l'eucaristia come un'ellisse, i cui due punti focali sono rappresentati dal canone, con al centro la consacrazione, e dal



rito della comunione, con le preghiere che lo accompagnano. Solo che, nella percezione di fede comunemente diffusa, un solo punto focale ha preso il sopravvento. In luogo di una ellisse, avremmo piuttosto due cerchi separati: la messa celebrata da un sacerdote, con al centro la consacrazione, e, poi, più tardi, e anche al di fuori dall'atto eucaristico liturgico, la distribuzione della comunione ai fedeli. Ma il comandamento contenuto nel racconto della Cena non è «prendete e consacrate ...», bensì «prendete e mangiate ... prendete e bevete ...». Ciò che è diventato parola consacratoria esprime, in realtà, la motivazione, «poiché questo è il mio corpo», grammaticalmente subordinata al comando «prendete e mangiate». Dal punto di vista letterario, un racconto difficilmente può conservare la sua particolarità, anche estetica, se viene smembrato. In considerazione dell'indole del racconto della Cena, nel suo insieme, è, quindi, riduttivo e fuorviante concentrare il mistero della presenza e memoria viva di Cristo nell'eucaristia nella pronuncia corretta di alcune parole.<sup>19</sup> Se di presenza di Cristo nell'eucaristia si può e si deve parlare – e per il credente non c'è dubbio al riguardo – allora questa si attua per dono da parte di Cristo stesso nella celebrazione come tale, nell'intero racconto dell'Ultima cena, nella Cena stessa, nella 'sinergia dei simboli' che include l'assemblea comunitaria celebrante. Se, e nella misura in cui, si vuole parlare di sacrificio in rapporto all'eucaristia, bisogna, comunque, stare ai dati e alla dinamica del racconto evangelico. Al centro di questi sta il doppio comando: «prendete e mangiate, prendete e bevete ...». Non c'è altra forma di 'sacrificio' e di rappresentazione del sacrificio di Cristo sulla croce, se non il mangiare di questo pane e bere di questo calice.<sup>20</sup> Il 'sacrificio' viene in questo modo assorbito e

<sup>19</sup> A partire dalla riforma della liturgia (1964-1965) come primo frutto del Concilio Vaticano II, la percezione dell'eucaristia è, certamente, molto cambiata. Il suo carattere conviviale si è fatto valere. Tuttavia, paradossalmente, proprio nelle concelebrazioni – una delle più significative novità liturgiche postconciliari – si può ancora notare un residuo del vecchio 'sentire'. I concelebranti si distinguono dal popolo dei battezzati negli abiti e nella loro collocazione intorno all'altare. In più, la recita corale delle parole consacratorie li isola dal popolo e 'stacca' la consacrazione stessa dall'insieme dell'azione liturgica. Inoltre, in un'azione in cui ogni singolo elemento ha valore simbolico, la recita corale di un racconto (normalmente c'è uno che 'racconta', mentre gli altri ascoltano) offende la sua estetica, ed assume le sembianze del 'sacro', del 'misterioso' e, al limite, del 'magico'.

<sup>20</sup> Nel linguaggio cattolico tedesco è in uso la formula «Messopfer», un lemma ancora presente nella nuova edizione del tradizionale dizionario teologico cattolico, il *Lexikon für Theologie und Kirche*, 7 (19983), pp. 178-184). Ma Hans Jorissen, autore

trasformato pienamente nel convivio cultico, e si pone la domanda su che senso possa avere parlare ancora di 'sacrificio' in riferimento all'eucaristia. In modo parallelo e analogo viene trasformato anche il 'sacerdozio'. I 'sacerdoti' di questo 'sacrificio' sono infatti coloro che mangiano di questo pane e bevono di questo calice. E dunque il 'sacerdozio' corrispondente a questo 'sacrificio' non può essere altro che il sacerdozio comune dei battezzati. Il battesimo sarebbe, in questa prospettiva e stando a questa terminologia, la prima e fondamentale 'ordinazione sacerdotale'. Solo che lì, dove tutti sono sacerdoti, non lo è nessuno. Quanto di 'sacerdozio' e, di conseguenza, anche di 'sacrificio', può essere concepito nella nuova Alleanza, è assorbito e cancellato nell'opera di Cristo sulla croce. In ordine alla comunità, bastano i ministeri ecclesiastici, nei quali è sussunto e superato il significato di 'sacerdozio'. Il ministero del presbitero celebrante sta al servizio di ciò che può essere definito in modo figurativo, facendo riferimento a 1 Pt 2,9, 'sacerdozio comune'.<sup>21</sup>

I ministeri, allora possono essere concepiti come conferimento non di speciali poteri, bensì di un mandato, al servizio del sacerdozio comune; un mandato che, certo, continua a comportare una speciale benedizione che consacri a tale servizio in nome della Chiesa. I ministeri, liberati dal peso di una indebita e malintesa sacerdotizzazione, non perdono, all'interno dell'ecclesiologia, niente del loro significato autenticamente teologico, niente del loro carisma spirituale, non originato – beninteso – da una qualsivoglia volontà 'democratica' dal basso, ma nemmeno ingessato nell'immutabile calco del *character indelebilis*. Di più, l'esame critico circa il valore teologico della concezione tradizionale del sacerdozio non ignora, ma, al contrario, rende possibile mettere nella giusta luce la ricchezza spirituale che storicamente si è creata intorno all'istituzione del presbiterato ed episcopato ecclesiastico,

---

della voce, vede nel «danksagendes Gedenken, Empfangen und Antworten ... die umfassende Kategorie, die allein jetzt noch ein angemessenes Sprechen von 'Opfer der Kirche' erlaubt» (H. JORISSEN, voce «Messopfer», *ibidem*, p. 184). Cioè: «il far memoria, ricevere e rispondere in attitudine di rendimento di grazie [*eykharisteîn*] è la categoria onnicomprensiva che permette ancora di parlare in modo adeguato del 'sacrificio della Chiesa'». La Chiesa non offre l'offerta sacrificale di Cristo, ma la riceve ed entra nella sua dinamica celebrando l'eucaristia nel mangiare di questo pane e bere di questo calice.

<sup>21</sup> Per il contesto storico della teologia dei ministeri ecclesiastici, in specie per la concezione dei ministeri come 'sacerdozio', cfr. S. DIANICH, *Teologia del ministero ordinato. Una interpretazione ecclesiologica*, Roma 1984, parte I, pp. 15-69.

e che è la realtà dinamica e pratica di quanto una dottrina troppo statica, 'ontologica', voleva esprimere con il *character indelebilis*: una formula peraltro usata non solo per l'ordine, ma anche per il battesimo e per la cresima. Ma è proprio il perdurare nella storia della fedeltà di Dio e della fedeltà al Vangelo da parte di tutta la Chiesa, lungo i secoli, che si cela dietro il concetto dell' 'indelebilità' e che concerne, per grazia di Dio in Cristo, la Chiesa nel suo insieme e in tutti i suoi membri. Di quanto nella storia è cresciuto di buono intorno alle istituzioni gerarchiche ecclesiali e attraverso di esse, e di quanto si è espresso e si esprime nella quotidianità liturgica e nella prassi di fede di tutti i componenti del corpo ecclesiale, niente va perduto. Alleggeriti della sacerdotalità come unico 'distintivo', i ministeri possono emergere nella loro varietà e ricchezza spirituale (cfr. 1 Cor 12, 4 ss.). Anche a prescindere dalla sacerdotalità dei ministeri, rimangono comunque ancora altri aspetti problematici del potere ecclesiastico e dell'esercizio dell'autorità nella Chiesa, in particolare nella concezione che ne ha la Chiesa cattolica. Questi problemi si presentano sotto il duplice lemma «Laico/Chierico»,<sup>22</sup> e sotto il lemma «Gerarchia», diventato, come mai prima d'allora, un tema ecclesiologico nell'ultimo concilio.<sup>23</sup>

Parallelamente alla trasformazione del concetto di 'sacerdozio', fino alla sua dissoluzione anche all'interno della teologia cattolica, è andato mutando anche quello di 'sacrificio'. La critica del sacrificio come forma di religione non è nuova.<sup>24</sup> Già nel Primo Testamento la prassi sacrificale ha dovuto affrontare la critica, in particolare da parte dei profeti (Is 1,10 ss.; Os 6,6; Mal 1,19 ss.; Am 5,21). Questa si basò sul *gap* tra esercizio religioso ('sacrificio') e vissuto concreto ('misericordia') che poteva aprirsi proprio

---

<sup>22</sup> Cfr. L. KARRER - E. DREWERMANN, voce «Laie/Klerus», in *NHbThGb*, 2, pp. 411-437, con ampia bibliografia.

<sup>23</sup> Cfr. P. EICHER, voce «Hierarchie», in *NHbThGb*, 2, pp. 127-145, in particolare a partire da pp. 141 ss.

<sup>24</sup> In particolare, l'interpretazione del nesso tra violenza e sacro e il superamento di esso nel cristianesimo sono le note tesi centrali di René Girard; cfr. soprattutto R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris 1972, trad. it. *La violenza e il sacro*, a cura di O. FATICA - E. CZERKL, Milano 1980, in cui analizza le religioni arcaiche, e, per il cristianesimo, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978, trad. it. *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, a cura di R. DAMIANI, Milano 1983; su tali nuclei della teoria di Girard, cfr. A. COLOMBO, *Il sacrificio in René Girard. Dalla violenza al dono*, Brescia 1999; P. MANCINELLI, *Cristianesimo senza sacrificio: filosofia e teologia in René Girard*, Assisi 2001.

a causa di una sopravvalutazione degli aspetti esteriori, cultici ed 'istituzionali' della religione, a scapito del «cuore contrito» (Sal 51, 19). D'altra parte, fu proprio il concetto 'alto' di Dio a far mettere in dubbio la necessità di sacrifici, poiché a Dio, in quanto creatore, appartiene tutto. Egli non ha bisogno di sacrifici materiali (cfr. ad esempio Sal 50, 7-14).<sup>25</sup> La discussione degli ultimi decenni si concentra intorno all'interpretazione della morte di Gesù sulla croce come sacrificio espiatorio. In tale questione è in gioco, tra l'altro, seppure in altro modo, l'immagine di Dio stesso. L'insistenza sul valore espiatorio-sacrificale del sangue di Gesù, infatti, provoca la domanda di quale Dio sia mai questo, che vuole o almeno tollera il sacrificio del suo unico Figlio per riconciliarsi con l'umanità peccatrice e avere soddisfazione per le offese subite. Il problema è, almeno in parte, certamente causato dalla sopraffazione dogmatico-teologica dei dati storici. È come se, una volta giunti all'interpretazione teologica sacrificale della morte storica di Cristo, si fosse tagliata la comunicazione con la storia di Gesù, con le ragioni della sua vita, della sua condanna a morte da parte di Pilato e della sua crocifissione. La nuova considerazione della storia di Gesù dice che la morte in croce non rientrava tra le aspirazioni di Gesù stesso. Dio non ha deciso di sacrificare suo Figlio per salvare il mondo; Gesù non ha accettato la passione per riconciliare il Padre, adirato a causa dei peccati umani.<sup>26</sup> Sui dati storici, che riguardano la morte in croce di Gesù, soltanto con estrema cautela si può innestare la teologia veterotestamentaria dell'agnello pasquale, altrimenti si rischia di concepire la morte di Gesù alla stregua delle teorie sacrificali generali, tratte dalla fenomenologia delle religioni, e di 'imprigionare' il Dio trascendente all'interno di prassi religiose.

L'esclusione delle donne dal ministero ordinato non ha avuto bisogno di essere tematizzata e motivata dal concilio di Trento (del resto, neppure dal concilio Vaticano II, ma solo in seguito

---

<sup>25</sup> Cfr. A. SEIGFRIED/RED - S. LORENZ - W. SCHRÖDER, voce «Opfer», in *HWbPh*, I: *Von der Antike bis zum Reformationszeitalter*, pp. 1223-1230; II: *Der Opferbegriff in der Philosophie der Neuzeit*, pp. 1230-1237. Cfr. anche A. AUGUSTINUS, *De civitate Dei* X, V-VI. Il trattato inizia così: «Quis autem ita desipiat, ut existimet aliquibus usibus Dei esse necessaria, quae in sacrificiis offeruntur?». E finisce: «Hoc est sacrificium Christianorum: multi unum corpus in Christo. Quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re, quam offert, ipsa offeratur».

<sup>26</sup> Cfr. B. LANG, voce «Opfer», p. 307. Cfr. anche R. WETH, *Das Kreuz Jesu. Gewalt – Opfer – Sühne*, Neukirchen-Vluyn 2001.

a esso), trattandosi all'epoca di una ovvietà culturale, non bisognevole di particolare tematizzazione. In questo senso, non si è data una sua riconduzione esplicita alla particolare concezione del sacerdozio e del sacrificio.

Quando si ripercorre storicamente la storia della progressiva e precoce marginalizzazione delle donne nella Chiesa primitiva, si mette abitualmente in evidenza la connessione di tale fatto, da un lato, con la scomparsa del modello paolino di comunità carismatica, in favore del modello petrino, basato sui ministeri, e, dall'altro, con la scomparsa del modello della chiesa domestica, in cui le donne, in quanto padrone di casa, avevano un ruolo importante, in favore della chiesa 'basilicale', in cui, come luogo pubblico, vigeva l'egemonia maschile. Ma non meno rilevante è sottolineare lo stretto, benché più profondo e celato, nesso intercorrente tra la concezione sacerdotale del ministero e sacrificale del culto, e l'allontanamento della donna da uno spazio sacro connotato in tal modo.<sup>27</sup> Un duplice allontanamento: allontanamento della

---

<sup>27</sup> Cfr. S. DIANICH, *Teologia del ministero ordinato*, pp. 282-283. Nel quadro più generale della impostazione di fondo che, in base al rilievo delle molte articolazioni del ministero ordinato, della pluralità delle forme e gradi di attuazione che esso ha assunto lungo la storia, evidenzia la possibilità di sviluppo di nuove forme di ministero ordinato e di ministeri non ordinati, ma istituiti, valorizzando la ministerialità esistente nella Chiesa (per esempio quella fondamentale dei catechisti), Dianich affronta in un breve passaggio la questione dell'ordinazione della donna, riconoscendola come un «grave, attuale ed urgente problema ecclesiale» (*ibidem*, p. 283). Richiamando la *Dichiarazione della Congregazione per la dottrina della fede circa la questione dell'ammissione delle donne al sacerdozio ministeriale* (1977), osserva Dianich che tale *Dichiarazione* «non imposta il problema della donna in rapporto al ministero ordinato globalmente inteso, ma in rapporto al 'sacerdozio'. Tanto è vero che le ragioni di convenienza che vengono addotte a sostegno del no della tradizione, sono legate esclusivamente alla simbolica eucaristica. Nella rappresentazione eucaristica, si dice, atto supremo dell'alleanza, si significa e si realizza il matrimonio tra Dio e l'umanità, per mezzo di Cristo che sposa la sua chiesa. Questa simbolica vuole riservata ai maschi la funzione di rappresentare nell'eucaristia il Cristo sposo della sua chiesa. Però, non tutto il ministero consiste nella rappresentazione di Cristo né, tanto meno, si riduce alla rappresentazione eucaristica come memoriale del Cristo che dà la vita per la sua sposa. Se deve valere la logica della rappresentazione simbolica, essa esclude la donna dalla presidenza eucaristica, non da tutto il ministero ordinato» (*ibidem*, pp. 282-283). Si conferma dunque che ciò che respinge la donna è non il ministero in senso generico, bensì il 'sacerdozio'. Il che significa, anche se, a differenza che nella *Dichiarazione*, ciò non è esplicitamente richiamato da Dianich, che dietro la simbolica nuziale c'è quella sacrificale, c'è il nesso sacrificio-sacerdozio. Redatta prima dell'uscita della Lettera Apostolica di Giovanni Paolo II *Ordinatio Sacerdotalis*, con la quale l'autorità ecclesiastica ha chiuso la possibilità di rimettere in discussione la questione, una sintetica analisi delle ragioni del 'no' della tradizione alla ordinazione presbiterale delle donne è rinvenibile in M.C. BARTOLOMEI, *Donne presbitere: sono proprio ragioni quelle del 'no'?*, in «Protestantesimo», 50 (1995), 1, pp. 37-52.

donna come soggetto attivo di ministeri, e allontanamento della donna come consorte dei ministri ordinati. Come l'antropologia culturale mostra, la diade sacrificio-sacerdozio respinge la donna per una sinergia di ragioni, che rinviano ultimamente a due nodi principali: i tabù legati in generale alle secrezioni corporali, e in particolare al sangue, come fattori di impurità (già ben presenti nella tradizione ebraica); la estromissione della donna dal 'potere' sacro in quanto già portatrice di 'potenza' (soprattutto la potenza di generare, in antico non conosciuta nei suoi meccanismi biologici e quindi non controllabile, se non tramite la rigidissima prescrizione della verginità femminile prematrimoniale e la ancor più rigida condanna dell'adulterio femminile). In una cultura androcentrica e patriarcale, in una società le cui istituzioni erano monosessuali al maschile, la donna equivaleva alla sessualità giacché, in assenza di reciprocità, la sessuazione maschile poteva essere vista come l'universale umano, quasi un neutro di base, che si caratterizzava sessualmente entrando in una relazione polare col femminile. Esclusione della donna, dunque, come esclusione della sessualità e delle impurità ad essa connesse, dall'ambito del sacro. Ed esclusione della donna, in quanto potenza naturale, dall'ambito di un potere sacro discendente dall'alto. È il sacro in quanto punto di connessione tra sacerdozio e sacrificio ad essere incompatibile col femminile.<sup>28</sup> Inutile qui ripetere come il sacro venga biblicamente superato dal santo, come la fede cristiana nella incarnazione di Dio non consenta più tale visione di separatezza. A livello culturale e simbolico, tale immaginario ha resistito proiettandosi nella teologia.

Beninteso, nella Chiesa cattolica, l'esclusione delle donne non – almeno non in linea di principio – da tutti i ministeri ordinati (nessuna obiezione teologica alla possibilità di un diaconato femminile),<sup>29</sup> ma da quei ministeri – presbiterale ed episcopale – che sono riconosciuti come 'sacerdozio', non viene basata su tali ragioni, bensì su motivi di carattere storico e di carattere

<sup>28</sup> Cfr. in proposito M.C. JACOBELLI, *Sacerdozio, donna, celibato*, Roma 1981.

<sup>29</sup> Su come sia da comprendere lo status attribuito alle diaconesse nella Chiesa antica e su come potrebbe essere inteso un attuale ripristino dell'ordinazione diaconale delle donne, gli studiosi hanno sostenuto opinioni non concordi. Per un sintetico rendiconto con essenziali riferimenti bibliografici cfr. J.F. PUGLISI, *Il ministero ordinato: episcopato, presbiterato, diaconato*, in A. GRILLO - M. PERRONI - P.-R. TRAGAN (edd), *Corso di Teologia sacramentaria, 2: I sacramenti della salvezza*, Brescia 2000, pp. 379-414, in particolare pp. 411-413.

simbolico-teologico. Sul piano storico, si fa appello alla continuità di una tradizione millenaria e, soprattutto, al fatto che ammettendo all'Ultima cena solo i Dodici, Gesù avrebbe dato a loro, con esclusione delle donne, il mandato di celebrare l'eucaristia, 'ordinandoli' sacerdoti. Sul piano teologico-simbolico, la ragione è l'impossibilità per una donna di agire «in persona Christi» nelle celebrazioni sacramentali. Non è qui il luogo per discutere le ragioni di indole storica, né nel loro aspetto fattuale (assenza delle donne durante l'Ultima cena), né quanto al modello teologico implicato (l'ordinazione sacerdotale dei Dodici durante l'Ultima cena; va rilevato però che dal mandato «mangiate e bevete» le donne non sono state escluse!), né quanto alla continuità della tradizione di esclusione,<sup>30</sup> e neppure per riaprire la discussione (del resto, attualmente formalmente proibita nella Chiesa cattolica, anche solo come messa in questione) circa la concezione teologica dell'azione *in persona Christi* (e non *in persona Ecclesiae*) e circa i criteri fatti valere per essa, focalizzando in particolare il tema della rilevanza o meno della sessuazione del battezzato in ordine al poter agire nella persona del Risorto, che è al di là della sessuazione. Tutto ciò è già stato discusso, fino a quando è stato permesso farlo, ampiamente.

Sia lecita solo una ulteriore osservazione riguardo alla questione dell'agire *in persona Christi* nella celebrazione dei sacramenti, osservazione tramite la quale si può cogliere la rilevanza della rivisitazione del tema sacerdozio-sacrificio anche in riferimento al tema della ordinazione delle donne in diversi ministeri. Il fatto che i sacramenti siano azioni personali del Risorto e che, quindi, chi li celebra agisca nella Chiesa *in persona Christi* non ha mai impedito che le donne potessero essere ministre del battesimo.<sup>31</sup> Si ponga poi mente al peculiare statuto del sacramento del matrimonio. Secondo la dottrina cattolica, ministri

---

<sup>30</sup> Cfr. al riguardo E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, London 1984; trad. it. *In memoria di Lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, a cura di M. CORSANI COMBA, Torino 1990.

<sup>31</sup> Il fatto che, come è noto, chiunque possa essere ministro straordinario del battesimo, non solo i laici e le donne, ma anche un non-battezzato, purché «abbia l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa», richiederebbe una più ampia riflessione, impossibile a svolgersi qui, sulla funzione dei ministri dei sacramenti, soprattutto, nella fattispecie, in considerazione dello scorporo tra Battesimo (che ha il riferimento nel mistero della Pasqua) e Cresima-confermazione (il cui riferimento è il mistero di Pentecoste) la cui celebrazione è invece riservata ai vescovi.

del sacramento sono gli sposi stessi (che, infatti, debbono essere battezzati e cresimati), mentre il ministro ordinato è testimone in nome della Chiesa della volontà e dell'impegno dei due sposi. È il consenso e non la benedizione a 'fare' le nozze. Le 'parole' del sacramento in questo caso sono dunque il reciproco «io ti accolgo come mio/a sposo/a» – o, in passato, il «sì» con cui si rispondeva a una domanda di analogo contenuto – e non la formula «ego conjungo vos in matrimonium», né la solenne benedizione (come invece considera la teologia ortodossa). Ad agire *in persona Christi* in questo caso è una 'persona' duplice, lo sposo e la sposa, una 'persona' una delle componenti della quale è una donna. L'enfasi sulla formula «ego conjungo vos in matrimonium» tende a indurre un cortocircuito tra l'io del presidente della celebrazione (che peraltro può essere anche un non presbitero, delegato dal vescovo) e l'io della persona del Signore che opera il sacramento, oscurandone nella percezione i veri ministri. Si tratta di uno 'scorporo' di una formula, analogo allo scorporo della 'formula consacratoria' entro la proclamazione del racconto dell'Ultima cena, nella celebrazione eucaristica.

Si può chiedersi, dunque: perché le donne possono agire *in persona Christi* nell'amministrare il battesimo e nella celebrazione del sacramento del matrimonio, ma non possono essere ordinate a farlo per altri sacramenti? La risposta è che non possono esserlo in primo luogo per l'eucaristia e solo in maniera derivata per quegli altri sacramenti, per i quali è indispensabile un ministro ordinato. E la ripugnanza nei confronti di una presidenza femminile dell'eucaristia riconduce proprio alla riflessione fin qui fatta della trasformazione della celebrazione eucaristica in sacrificio, richiedente un sacerdote, dunque della sua attrazione nella dimensione di un tipo preciso di dimensione sacrale che, per le ragioni più sopra molto brevemente richiamate, respinge da sé il femminile. Nessuno vorrà affermare che tale precomprensione, tale eredità e atmosfera culturale e antropologica non abbia avuto alcun influsso sulla dottrina cattolica della monosessualità del ministero 'sacerdotale' ordinato e sulla ancor più restrittiva prassi attuale, che esclude le donne anche dal diaconato permanente e, significativamente, le ammette (da poco) al conferimento del ministero non ordinato, ma istituito, del lettorato, ma non a quello dell'accollato che fa entrare in contatto con lo spazio 'sacro', così come a lungo, e ancor oggi nelle celebrazioni più ufficiali, le esclude anche dal



servizio di 'chierichette'.<sup>32</sup> Un cambiamento, quindi, nella concezione e percezione sacrificale della eucaristia è premessa di ogni possibile cambiamento anche quanto all'ammissione delle donne a ministeri ordinati. Tale cambiamento è peraltro in atto.

Sempre di più la dicitura 'sacrificio', nella sua applicazione all'ambito religioso-teologico, viene abbandonata in favore della categoria del 'dono'.<sup>33</sup> L'evocazione del 'sangue', significativa-

---

<sup>32</sup> Di quanto la preoccupazione sia di escludere le donne dal ministero 'sacro' sia di allontanarle dai ministri 'in sacris' sia tuttora attiva e operante, attestano alcuni cambiamenti introdotti dalla nuova edizione della Bibbia CEI. Tra i punti più significativi, in primo luogo, la traduzione di Romani 16,1; il testo greco «Synístemi dè hymîn Fosben tèn adelfèn hemôn, oýsan diákonon tès ekklesías tès en Kegkhréais» veniva prima reso con «vi raccomando Febe nostra sorella diaconessa della Chiesa di Cencre»; ora il termine troppo impegnativo «diaconessa» è scomparso e la nuova traduzione recita: «... Febe ... che è a servizio della Chiesa di Cencre»; in secondo luogo, si guardi alla traduzione di 1 Cor 9, 5: la locuzione «adelfèn gynaika» veniva prima tradotta con «Non abbiamo diritto di portare con noi una donna *credente*, come fanno anche gli altri apostoli e i fratelli del Signore e Cefa?»; ora invece viene resa con «una *sorella*», giocando sulla spontanea immaginazione (condizionata dalla prassi sviluppatasi nei millenni successivi) che si tratti necessariamente di una sorella di sangue (mentre il termine sorella applicato a Febe indica chiaramente una sorella nella fede) e allontanando quindi ogni idea della vicinanza di una donna – che non sia una sorella di sangue – agli apostoli. È almeno suggestivo rilevare che Paolo, nella stessa Lettera ai Romani, cap. 15, 8, attribuisce a Cristo lo stesso titolo di «diákonon» che al cap. 16, 1 attribuirà a Febe. Col recente Motu Proprio *Omnia in mentem*, promulgato il 15 dicembre 2009, papa Benedetto XVI ha modificato gli articoli 1008 e 1009 del Codice di Diritto Canonico – che attribuivano a tutti i gradi del ministero ordinato (diaconato, presbiterato, episcopato) la funzione di insegnare, santificare e governare – riservando la missione e facoltà di agire 'nella persona di Cristo capo' ai soli presbiteri ed episcopi, mentre i diaconi «vengono abilitati a servire il popolo di Dio nella diaconia della liturgia, della parola e della carità». Tale specifico della funzione del diaconato viene fondato biblicamente in quella che viene considerata la sua istituzione (Atti 6, 2-6) ed è stato ribadito dal Concilio Vaticano II, che ha ristabilito il diaconato permanente «come proprio e permanente grado della gerarchia» (LG III, 29). Tuttavia, a livello teologico, resta esemplare e archetipa l'autoattribuzione della funzione e titolo di diacono applicati da Gesù a se stesso: «egò dè en mésò hymôn eimi hōs ho diakonōn» (Lc 20,27; paralleli in Mt 20,28 e Mc 10,45) e lo strettissimo nesso di inscindibilità tra l'essere Gesù «maestro e Signore» e il suo essere «diacono», focalizzato nel racconto della lavanda dei piedi (Gv 13,12-14).

<sup>33</sup> H.R. SCHLETTE, *Vom Opfer zur Gabe?*, in «Orientierung», 64 (2000), pp. 93-95, con importanti riferimenti ai filosofi. Il tema del dono nel suo polare rapporto col sacrificio è infatti molto presente nella riflessione filosofica contemporanea. La discussione è stata rilanciata in particolare da e intorno alle più recenti tesi di Jacques Derrida e di Jean Luc Marion, ma la tematica del dono è rinvenibile nel pensiero di Emmanuel Levinas, di Maria Zambrano e, prima, di Gabriel Marcel, con radici in Martin Heidegger ed Edmund Husserl. È interessante che il 'codice' del dono sia centrale e funga da criterio critico anche nell'ambito delle analisi socioeconomiche e psicosociali, in particolare di Alain Caillé, di Marcel Mauss e della rivista del movimento antiutilitarista nelle scienze sociali «Revue du MAUSS», il cui secondo numero, nel 1993, reca il titolo generale *Don, Intérêt, Sacrifice et Désintéressement*.

mente assente nei racconti evangelici della Passione (eccezion fatta per Lc 22, 44; ma ampiamente presente nelle posteriori rappresentazioni violente della Passione, fino agli estremi toni 'grandguignoleschi' del recente film di Mel Gibson), viene fatta in particolare nella Lettera agli Ebrei (cap. 9), ma con l'intento di superare «una volta per tutte» (Eb 7,27; 9,12; 10,10) nel nuovo ordine di salvezza il sangue sacrificale e i sacrifici. L'effusione del sangue di Gesù può essere considerata un 'sacrificio' soltanto al fine che non debbano mai più esserci 'sacrifici' religiosi con l'effusione di sangue. La nozione di 'sacrificio' appartiene al mondo del sacro e del mitico. Oppure, secondo un aforisma di Nietzsche, corrisponderebbe al gradino di una moralità ancora mezzo selvaggia.<sup>34</sup>

Come conclusione delle presenti note possono utilmente essere citate le parole di Bernhard Lang: «Il nuovo orientamento teologico, già da tempo necessario e ora in dirittura d'arrivo, richiede l'abbandono di una gran parte delle dottrine sacrificali tradizionali. Oltre alla riduzione del sacrificio cultico alla semplice, modesta offerta di pane e vino, è desiderabile anche la rinuncia all'opinione, secondo la quale la dottrina del carattere sacrificale della morte di Gesù sia indipendente dalle condizioni del pensiero antico, e possa far valere per tutti i tempi la pretesa di validità dogmatica».<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> F. NIETZSCHE, *Aurora*, IV, Af. 221 «Moralità del sacrificio»: «La moralità che si misura sullo spirito di sacrificio corrisponde al gradino di una moralità ancora mezza selvaggia». «Il sacrificio del miele»: «Che io abbia parlato di sacrificio e del sacrificio del miele, è stata soltanto un'astuzia del mio discorso. Sacrificare che cosa! Io voglio prodigare ciò che mi è stato donato ...».

<sup>35</sup> «Die längst fällige und sich nunmehr anbahnende theologische Neuorientierung erfordert den Abschied von einem grossen Teil traditioneller Opferlehren. Wünschenswert ist neben der Rückführung des kultischen Opfers auf eine einfache, schlichte Darbringung von Brot und Wein auch der Verzicht auf die Meinung, die Lehre vom Opfercharakter von Jesu Tod sei von den Bedingungen antiken Denkens unabhängig und könne daher für alle Zeiten dogmatische Gültigkeit beanspruchen»: B. LANG, voce «Opfer», p. 307.

# Tracce e risonanze del «De vera et falsa poenitentia» nel Catechismo Tridentino

di Alessandra Costanzo

Tra le fonti utilizzate dal *Catechismus ad parochos* per presentare il sacramento della penitenza, una passa quasi inosservata. Citato esplicitamente un'unica volta, il trattato *De vera et falsa poenitentia* in realtà sembra esercitare implicitamente un influsso sul testo dottrinale ben più ampio. Anche attraverso le omissioni: tra queste, la dedica dello scritto pseudo-agostiniano, assente nel Catechismo Tridentino, come del resto nella tradizione manoscritta. Un caso? L'anonimo autore del trattato si rivolgeva ad una donna senza volto né nome, la cui identità profilava a tinte sfocate come «ad Christi devotam»: a lei, «studiosa veritatis et amatrix certitudinis», destinava l'opera da lei stessa richiesta. I silenzi, a volte, dicono più delle parole: l'omissione della dedica dal Catechismo, come dai manoscritti, non è sufficiente a cancellare l'ineludibile dato per cui richiedente e destinataria di una riflessione sulla penitenza sia una donna. In questo studio ci proponiamo di delineare anzitutto un breve profilo storico-teologico del trattato e di individuare quel che ne è stato recepito o rimosso nel testo del Catechismo. L'analisi permetterà di cogliere luci e ombre della fortuna dell'opera e, in senso più ampio, della stessa tradizione penitenziale. In particolare, la riflessione sull'omissione della dedica pseudo-agostiniana «ad Christi devotam» consentirà di intravedere, sia pure controluce, la complessità del rapporto donna-penitenza, rimosso dai testi, ma non dalla realtà.

## 1. *Tracce: le citazioni consapevoli*

È il 1566 quando il *Catechismus ad parochos* viene dato alle stampe. Poco più di quattro secoli prima, presumibilmente tra la

fine dell'XI e l'inizio del XII secolo, viene ultimata la stesura del *De vera et falsa poenitentia*,<sup>1</sup> un breve trattato che, sotto il nome prestigioso di Agostino, conosce una fortuna straordinaria per tutto il Medioevo.<sup>2</sup> L'autorevole paternità dello scritto, messa in discussione per la prima volta nel XV secolo,<sup>3</sup> viene decisamente negata da Lutero nel 1516,<sup>4</sup> e di lì a poco, nel 1528-1529, Erasmo significativamente esclude il trattato dalla sua edizione delle opere autentiche di Agostino, senza tuttavia darne spiegazione.<sup>5</sup> Alla fine degli anni Venti del XVI secolo dunque l'opera poteva considerarsi spuria.

Sorprende perciò che circa quarant'anni dopo, tra le fonti utilizzate dal *Catechismus ad parochos* per presentare il sacramento della penitenza, si trovi il trattato di nuovo sotto il nome di Agostino. Il testo rischia di passare quasi inosservato: un'unica, esplicita citazione nel capitolo dedicato ai «singula peccata mortalia in contritione exprimenda et detestanda». Si tratta del passo iniziale del cap. XIV del trattato, in cui l'autore invita il peccatore ad esaminare la qualità del suo peccato, secondo il luogo, il tempo, la specie e la persona. Così si esprime il Catechismo: «Atque in hanc sententiam sanctus Augustinus inquit: Consideret qualitatem criminis in loco, in tempore, in varietate, in persona ('De vera et falsa poenitentia' XIV)».<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Graziano cita ampiamente il trattato nel suo *Decretum*, la cui stesura finale risale al 1140; dobbiamo quindi ritenere che il *De vera et falsa poenitentia* fu ultimato prima di questa data.

<sup>2</sup> Non esiste tuttoggi un'edizione critica del testo, che conta più di 100 manoscritti, e forse anche per questo motivo il trattato pseudo-agostiniano non è stato finora studiato approfonditamente. A questa lacuna tenta di rimediare la tesi di dottorato che ho appena portato a compimento, nella quale presento la prima versione italiana dell'opera, preceduta da un'ampia introduzione, relativa alle complesse questioni concernenti la tradizione e l'ermeneutica del testo. Da questo lavoro di ricerca, in via di pubblicazione, è scaturito anche l'interesse al tema di cui mi occupo in queste pagine.

<sup>3</sup> L'abate Tritemio, nel suo *De scriptoribus ecclesiasticis*, per primo dubitò della paternità agostiniana del trattato.

<sup>4</sup> Lutero, in una lettera dell'ottobre 1516 al priore degli agostiniani di Erfurt, nega l'attribuzione agostiniana: cfr. WABr 1, 65, 24-26. Carlostadio invece la difende: cfr. WABr 1, 65, 29-66, 1.

<sup>5</sup> Si tratta della sua edizione dell'*Opera omnia* di Agostino. Cfr. J. DE GHELLINCK, *Les éditions des Opera omnia S. Augustini avant les Mauristes*, in *Patristique et Moyen Age. Études d'histoire littéraire et doctrinale. III Complements à l'étude de la Patristique* (Museum Lessianum. Section Historique, 9), Bruxelles - Paris 1948, p. 390.

<sup>6</sup> *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini Ad parochos*, Pii V Pont. Maximi primum, deinde Clementis XIII. Jussu Editus, Romae typis camerae apostolicae MDCC-CXXVII, Viennae Typis Antonii Strauss, p. 241. Il testo appare in forma abbreviata

Un'altra citazione del trattato, questa volta priva del suo esplicito riferimento testuale, si trova nel capitolo sulla «*confessionis sacramentalis descriptio et natura, et quis eius auctor*». Qui il Catechismo riporta tacitamente un passo del cap. X del trattato: «*Non sanctus Augustinus eum locum ita explanat: Ipsi, inquit, sacerdotes plus iam possunt proficere, plus confitentibus parcere: quibus enim crimen remittunt, Dominus remittit, scilicet per ipsos Apostolos: Lazarum, quem iam suscitaverat, obtulit discipulis solvendum, ostendens potestatem solvendi esse concessam sacerdotibus*».<sup>7</sup>

Appena due tracce dunque del *De vera et falsa poenitentia* nel Catechismo Tridentino, di cui una sola esplicita. Tutto qui?

## 2. Risonanze: un patrimonio inconsapevole

In realtà le risonanze sembrano essere molte di più. Del resto, la straordinaria diffusione dell'opera, la cui tradizione manoscritta giunge fino al XV secolo, non poteva non esercitare ancora, all'indomani del concilio, bagliori della sua influenza. E non solo in ragione della sua presunta paternità agostiniana, che a lungo ne doveva aver agevolato il successo. Il trattato era stato infatti documento fondamentale di una fase di passaggio cruciale nella storia della penitenza, dal sistema tariffato a quello moderno, nella misura in cui aveva offerto una piena formulazione teorica a quel che solo in parte era stato intellettualmente concepito e praticamente vissuto. Al di là delle due scarse citazioni dunque, quali echi del trattato sono rintracciabili nel Catechismo Tridentino? Ne segnaliamo solo alcuni.<sup>8</sup>

- Il testo dottrinale inizia la sua riflessione sulla penitenza sottolineandone la necessità: poiché ognuno può sperimentare

---

rispetto a quello del trattato, in *PL* 40, c. 1124: cap. XIV, § 29: «*Consideret qualitatem criminis, in loco, in tempore, in perseverantia, in varietate personae, et quali hoc fecerit tentatione, et in ipsius vitii multiplices executione*».

<sup>7</sup> *Catechismus*, p. 247. Il testo presenta alcune lievi varianti rispetto a quello del trattato, in *PL* 40, c. 1122: cap. X, § 25: «*Ipsi enim sacerdotes plus iam possunt proficere, plus confitentibus parcere: quibus enim remittunt, remittit Deus: Lazarum enim de monumento iam suscitatum obtulit Dominus discipulis solvendum, per hoc ostendens potestatem solvendi concessam sacerdotibus*».

<sup>8</sup> Esula infatti dallo scopo di questo studio presentare una dettagliata analisi comparativa tra i contenuti teologici del trattato e quelli del Catechismo.

in se stesso la debolezza e la fragilità della natura umana, nessuno può ignorare «quantam habeat necessitatem Poenitentiae Sacramentum».<sup>9</sup> Ad esso si può ricorrere ogni volta che si cade nel peccato dopo il battesimo; mentre questo è irripetibile, la penitenza è ripetibile.

A tale distinzione il *De vera et falsa poenitentia* dedicava la sua prima parte, confutando dottrine errate che negavano la reiterabilità della penitenza. Nel delicato passaggio dall'antico sistema penitenziale – che prevedeva per i peccati gravi l'unicità del sacramento – al regime tariffato – che ne introduceva la ripetibilità – il trattato dava così fondamento teologico ad una prassi ormai largamente diffusa.

- Il Catechismo Tridentino si sofferma poi su alcuni significati del termine «penitenza»,<sup>10</sup> di cui solo l'ultimo, il rammarico sia per il peccato commesso che per l'offesa arrecata a Dio, si può considerare pienamente «penitenza», intesa come virtù e, al tempo stesso, come sacramento.

Il trattato tornava più volte su questo argomento: al di là del cap. XIX, espressamente dedicato all'etimologia del termine,<sup>11</sup> già nel cap. IX chiariva che la vera penitenza, distinta dalla falsa, consiste nel pentirsi del male commesso non per timore delle pene, ma per amore del bene, «Dominus quaerens quem amisisse doleat».<sup>12</sup> Dolore per la caduta nel peccato e per la conseguente perdita del Signore, andavano dunque di pari passo già nel trattato.

- Chiarito il vero significato del termine, il testo dottrinale considera la penitenza come virtù, che comporta la conversione a Dio: nella fiducia del Suo perdono, il peccatore, detestando i peccati commessi, si propone di emendarli. La vera sorgente del difficile percorso penitenziale è dunque la fede: senza questa, nessuno può convertirsi.

Il trattato sin dall'inizio lo sosteneva chiaramente: «si fides fundamentum est poenitentiae ... appetenda est poenitentia, quam constat in fide fundatam».<sup>13</sup>

---

<sup>9</sup> *Catechismus*, p. 225.

<sup>10</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 226-229.

<sup>11</sup> Cfr. *PL* 40, cc. 1128-1129: cap. XIX, § 35.

<sup>12</sup> *PL* 40, c. 1121: cap. IX, § 23.

<sup>13</sup> *PL* 40, c. 1113: cap. II, § 3.

- Il Catechismo poi considera la penitenza come sacramento, attraverso il quale si realizza la remissione dei peccati. Il sacerdote, in quanto ministro di Dio, ha il potere di assolvere. Il trattato ne parlava in modo particolare nel cap. X,<sup>14</sup> ma sul ruolo del ministro tornava più volte, mostrandone i diversi volti di peccatore, medico e giudice. Quest'ultimo ne disegnava il profilo soprattutto nella seconda parte dell'opera. È proprio una tale identità giudiziaria che finisce per affermarsi anche nel Catechismo Tridentino: «Nam quem peccatorum poenitet, is se humili ac demisso animo ad pedes sacerdotis deicit ... in sacerdote autem, qui in eum legitimus iudex sedet, Christi Domini personam et potestatem veneretur».<sup>15</sup>
- Nel testo dottrinale, il ristabilimento dell'amicizia con Dio è considerato il principale frutto della penitenza;<sup>16</sup> attraverso il sacramento infatti, non c'è colpa che non si cancelli, ed il peccato è irremissibile solo quando si rifiuta la grazia di Dio, che è il suo rimedio.  
Considerazioni analoghe troviamo nel trattato,<sup>17</sup> in cui ricorre frequentemente anche la metafora medica peccato/malattia, che affligge il peccatore/malato, sul quale può intervenire la grazia divina/medicina, a condizione che egli lo voglia.
- Il Catechismo analizza poi le parti costitutive della penitenza – contrizione, confessione e soddisfazione – come indispensabili, e tra loro inseparabili. L'idea di fondo è la considerazione della penitenza come compenso dei peccati, per cui ciascuna parte del sacramento corrisponde alla diversa riparazione dell'offesa arrecata a Dio, in pensieri (contrizione), parole (confessione) ed opere (soddisfazione).<sup>18</sup>  
Nello scritto pseudo-agostiniano non abbiamo una trattazione così sistematica delle parti costitutive della penitenza: il valore del sacramento si concentra tutto sulla «vis confessionis», considerata opera di espiazione per eccellenza. Nella «confessio oris» infatti si manifesta il dolore interiore, la «contritio cordis»; attraverso la vergogna, vera e propria pena che

<sup>14</sup> Cfr. *PL* 40, cc. 1122-1123: cap. X, § 25.

<sup>15</sup> *Catechismus*, p. 233.

<sup>16</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 234-235.

<sup>17</sup> Cfr. *PL* 40, c. 1116: cap. IV, § 9.

<sup>18</sup> Cfr. *Catechismus*, pp. 235-237.

realizza la «satisfactio operis», il penitente diviene degno di misericordia.<sup>19</sup> Di più: tanto grande è la «vis confessionis» che, se manca il sacerdote, ci si può confessare al prossimo. Una tale confessione non ha valore sacramentale, in quanto la «potestas solvendi» è propria solo del ministro; tuttavia, chi per necessità si rivolge ad un laico, diventa degno di perdono «ex desiderio sacerdotis».<sup>20</sup>

Nel Catechismo Tridentino, nessuna traccia resta più della confessione ai laici; il testo precisa anzi che, in mancanza del proprio sacerdote, ogni ministro può assolvere da ogni genere di peccato;<sup>21</sup> l'alternativa è solo tra il «proprio» ed un altro sacerdote. Ma il caso del laico non è affatto contemplato.

Queste dunque le risonanze del trattato che ci sembra di poter ancora cogliere nel Catechismo. Ma gli echi non sono voci: giungono involontariamente da lontano, e il loro suono, appena percepibile, resta come ovattato. Il testo dottrinale tridentino fa sentire una sola volta la voce del trattato; le sue risonanze le porta in sé in modo quasi inconsapevole, come patrimonio comune di una tradizione ormai acquisita, della cui origine si son perse persino le tracce.

### 3. Silenzi: l'omissione della dedica «ad Christi devotam»

Se ci limitassimo a ciò che appare, dinanzi ad un'unica citazione esplicita, dovremmo dire che sul *De vera et falsa poenitentia*, all'indomani del concilio di Trento, è ormai calato il silenzio. Ma di silenzi il trattato ne aveva conosciuti altri: quelli delle sue omissioni. Malgrado la sua larghissima diffusione infatti, sin dall'inizio il testo era stato tramandato solo in parte. Con un'unica eccezione: l'edizione integrale dei Maurini, che però risale al XVII secolo. Tra le omissioni, una, in apparenza marginale, ci appare in realtà significativa: quella della dedica ad una donna, «ad Christi devotam», cui l'autore si rivolge solo nella prima e nell'ultima pagina del trattato. Di essa non vi è traccia nella tradizione manoscritta; tanto meno nel Catechismo Tridentino. Un caso?

---

<sup>19</sup> Cfr. *PL* 40, cc. 1122-1123: cap. X, § 25.

<sup>20</sup> *Ibidem*, c. 1122.

<sup>21</sup> Cfr. *Catechismus*, p. 254.



Se così fosse, la sua assenza potrebbe essere legata alla scelta di una trasmissione parziale del testo, e pertanto dovuta ad una mera ragione accidentale: non citando i passi in cui l'autore ha come interlocutore la «devota di Cristo», la dedica finisce per essere ignorata da tutta la tradizione successiva, salvo l'eccezione rappresentata dalla versione integrale dei Maurini.<sup>22</sup> Del resto, per chi era interessato a trasmettere solo i contenuti più innovativi del trattato, era facile ritenere che la sua dedica, insieme ai brani di inizio e fine, fossero di importanza trascurabile.

Tuttavia il motivo dell'omissione potrebbe essere tutt'altro che accidentale. Quali ragioni starebbero dietro ad una simile scelta? Prima di formulare la nostra ipotesi, andiamo a riscoprire quelle pagine dimenticate.

La donna, cui l'autore del trattato si rivolge, non ha volto né nome. Le uniche espressioni che ne delineano un vago profilo sono quella presente nella dedica, «Christi devotam», e più avanti l'altra, «provida virago», da cui potremmo intuire, in senso stretto, la sua condizione di vita religiosa o, più genericamente, la sua fondamentale dimensione spirituale di devozione, non necessariamente identificabile con una scelta di vita consacrata.<sup>23</sup> Non è dato sapere se si tratti di un personaggio di fantasia o di una donna reale; in ogni caso, l'autore mostra di averne una conoscenza profonda, malgrado di questa non sia possibile rintracciare le vie. Di lei conosce l'amore per il bene, sul quale si fonda la sua volontà, e che la rende forte in ogni circostanza. Dice infatti:

«Haec omnia, provida virago, sensisti, quae hoc tantum bonum tenere dilexisti ... Super hoc bonum innixa, fortis esse poteris ad omnia bona. Itaque voluntatem tuam, quam super hoc bono cognovi, libenter adiuvo».<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> L'approccio al testo da parte della corrente umanistica, da cui discendono i Maurini, è reso possibile da un nuovo metodo storico-filologico, con il quale viene mediato il rapporto con la tradizione, che rende per la prima volta indispensabile ricostruire il 'testo integrale' di un'opera antica.

<sup>23</sup> L'autore usa l'espressione «provida virago» in *PL* 40, c. 1113: cap. I, § 2. Lasciamo qui aperta l'interpretazione del termine «virago» in quanto dalla sua accezione originaria di «donna forte» passa ad indicare «vergine d'animo virile, guerriera, eroina», che non significa dunque, in modo esclusivo, la scelta di vita consacrata. Lo pseudo-Agostino evidentemente lo preferisce a «virgo», «vergine, fanciulla», per sottolineare un aspetto di forza in questa figura femminile, che manca nel secondo termine.

<sup>24</sup> *PL* 40, c. 1113: cap. I, § 2. Anche le successive citazioni della pagina iniziale si trovano in questo luogo del trattato.

È la volontà di questa donna dunque che l'autore intende sostenere. Ma non tanto di sua iniziativa; è lei che lo richiede, lei che gli ha commissionato il trattato, come risulta evidente dal prosieguito del brano: «...et suavem laborem super hac re, ut rogasti, desideranter suscipio, sperans Dei adiutorium in tuo merito».

Lui non vuole deluderla e si dispone umilmente a considerare il lavoro cui sta per accingersi solo come un semplice, ulteriore aiuto offerto a quelle «vere» ricchezze, che la donna ha già in sé:

«Scio enim intentionem tuam numquam frustrandam, sed in omnibus quae desiderat ditandam. Nam cum esses dives, pauperem te pro Christo reddidisti, et in anima dives eris sancti commercii. Unde felix ego, si quid auxilii ad veras tuas divitias adhibere potero».

Il brano è tutto proteso a dare risalto a questa ricchezza interiore della donna, ma non può passare inosservato il riferimento, sia pur veloce, ad un altro genere di agiatezza, che allude alla sua condizione di provenienza, cui rinuncia per una scelta di vita diversa: «essendo ricca, ti sei fatta povera per Cristo». È questo un elemento significativo che potrebbe liberare dall'incertezza delle espressioni «Christi devotam» e «provida virago», di per sé non sufficienti a qualificare lo stato di vita religiosa della donna. L'esplicito riferimento ad una sua ricca condizione di provenienza, abbandonata in nome di una povertà «pro Christo», rende possibile dare un reale fondamento all'ipotesi che l'anonima interlocutrice dell'autore sia davvero una religiosa, che dal mirabile «commercium» potrà vivere di una nuova ricchezza spirituale: «e nell'anima sarai ricca del santo scambio».

A questa donna, capace di scelte coraggiose e assetata di conoscenza, egli intende rispondere, appellandosi all'autorità dei Padri e con l'aiuto dello Spirito, e trasmettere alla sua carità ciò che pensa della penitenza: «Tunc itaque trado dilectioni, quidquid de poenitentia sentio, auctoritate patrum et illustratione sancti Spiritus». Così egli traccia un rapido programma della sua opera, che si propone non solo di impugnare gli errori del suo tempo, ma di dare alla sua interlocutrice, attraverso le ragioni della confutazione, anche la «dulcedinem suavitatis»: «Nec modo huius temporis tantum impugnamus errores, sed etiam de impugnatibus per copiam rationum conamur tibi tradere dulcedinem suavitatis». Come intendere quest'ultima espressione? Di quale «dolcezza della soavità» si sta parlando? Le linee programmatiche tracciate nel

brano ci sembrano orientate, in modo particolare, a trasmettere alla donna, sia pure attraverso la necessaria correzione delle dottrine errate, un messaggio positivo, che le comunichi la «dolcezza della soavità» della penitenza. Questo ci sembra essere l'obiettivo che sta maggiormente a cuore all'autore, come, ancor più chiaramente, appare nella frase conclusiva del paragrafo: «*Ut integritas tuae mentis, quae Deo dante omnes repulit falsitates, super fugatis ratiocinando laetetur*». In questo fondamentale orientamento sta la ragion d'essere del suo trattato: offrire alla donna, che «per dono di Dio» ha già respinto tutte le false dottrine, anche un fondamento razionale della sua opposizione. Solo così «l'integrità» della sua mente potrà rallegrarsi in pienezza, portando a compimento, sul piano della ragione, ciò che in lei ha iniziato a manifestarsi per altre vie. Per questa donna, dunque, egli scriverà il suo trattato, distinguendo la vera dalla falsa penitenza. Si immergerà a tal punto nella riflessione che sembrerà dimenticarsi della sua interlocutrice. Non la nominerà, né le si rivolgerà più. Ma quando il suo lavoro volgerà alla fine, inaspettatamente le sue ultime parole saranno, ancora una volta, destinate a lei, «amante della verità e desiderosa di certezza», alla quale, in realtà, sia pure nel silenzio, non ha mai smesso di rivolgersi:

«*Haec scribimus tibi, studiosa veritatis et amatrix certitudinis, de vera poenitentia, veram a falsa separantes. Quam nobis det experimento cognoscere, et eius usque in finem dulcedinem sentire, qui tibi illustratione sui luminis praerogativam contulit bonitatis, et in ipso stabilitatis, in odorem suavitatis*».<sup>25</sup>

La dedica «ad Christi devotam» allora dice molto di più di quel che a prima vista potrebbe apparire. Non si tratta infatti di un semplice omaggio da parte dell'autore ad una donna senza nome, di cui nell'opera non si manifesta più alcuna traccia. La «devota di Cristo», menzionata subito dopo il titolo, non svanisce nel nulla. A lei l'autore destina la prima e l'ultima pagina del trattato; a lei tacitamente si rivolge nel corso di tutta la sua riflessione sulla vera e falsa penitenza. Perché è questa donna la richiedente e la destinataria del suo lavoro.

Ma proprio questo non potrebbe costituire il motivo fondamentale di una volontaria omissione della dedica e dei brani ad essa relativi nella tradizione del testo? Una religiosa che vuole

---

<sup>25</sup> PL 40, c. 1130: cap. XX, § 37.

saperne di più sulla penitenza, alla quale evidentemente non basta respingere le false dottrine «per dono di Dio», ma intende opporvisi anche con l'ausilio della ragione; una donna desiderosa di conoscenza e «amante della verità», che vuole argomentare la sua fede, e per questo richiede allo pseudo-Agostino un trattato, come poteva non rappresentare una scomoda, inopportuna eccezione nel Medioevo? Tuttavia l'autore non sembra preoccuparsene: osa andare controcorrente e non nasconde ai suoi lettori che è proprio una tale donna, al di fuori di ogni comune aspettativa, la fonte ispiratrice della sua opera. Nel dirlo, egli compie un atto di umiltà e, insieme, di coraggio: in un'epoca come la sua, egli dichiara apertamente che l'iniziativa del suo lavoro non nasce da lui, ma da una «devota di Cristo» che sente l'esigenza di rendere ragione della propria devozione, e a lui si rivolge per ottenerla. Nel dichiararlo apertamente, l'autore osa non solo dare una dimensione pubblica alla richiesta, ma strappare dall'ombra una condizione femminile e farla brillare alla luce in tutta la sua inaspettata dignità.

Ma questo, agli occhi dei suoi lettori, poteva ancora apparire fuori posto. E sapendolo, coloro che si occupano di trasmettere il trattato giudicano poco conveniente citare quella dedica e i passi di inizio e fine. Così essa cade nell'oblio. Insieme alla donna senza volto e senza nome, cui era destinata.

#### 4. *In controluce: il rapporto donna-penitenza*

È il 1566 quando il *Catechismus ad parochos* viene dato alle stampe. Del *De vera et falsa poenitentia*, scritto poco più di quattro secoli prima, non resta che un vago, sbiadito ricordo. Una sola traccia esplicita nel testo dottrinale; un'altra, tacita; e non poche risonanze, echi inconsapevoli di dottrine ormai acquisite. Della dedica «ad Christi devotam» non si può aver memoria: finora non è mai stata trasmessa in alcun manoscritto. Chi scrive il Catechismo Tridentino non può che ignorarla. Essa vedrà la luce solo un secolo più tardi, quando i Maurini, attraverso l'edizione integrale del trattato, la libereranno dal buio del suo oblio.

Ma azzardiamo un'ipotesi paradossale: se qualcuno, all'indomani del concilio di Trento, avesse conosciuto la dedica, con le sue pagine di inizio e fine, avrebbe ritenuto opportuno citarla nel Catechismo? I tempi erano divenuti finalmente maturi per

diffondere ciò che l'autore del trattato aveva osato comunicare, e che la tradizione manoscritta aveva invece preferito trascurare? Una verità scottante era contenuta nei passi di inizio e fine del trattato: una donna, «devota di Cristo», era richiedente e destinataria di una riflessione sulla penitenza. A lei, «studiosa veritatis et amatrix certitudinis», l'autore dedicava l'opera, da lei stessa richiesta. Nel dichiarare questo, egli osava arretrare di qualche passo rispetto a lei, vera ispiratrice del suo lavoro. Una simile verità sarebbe stata accettabile subito dopo il concilio? Come si configurava in quell'epoca il rapporto donna/penitenza e, in particolare, la relazione donna/confessore?

Si trattava di un legame intenso e stabile, nutrito di fitti dialoghi, attraverso i quali la penitente metteva nelle mani del confessore tutti gli sbagli e le debolezze della propria vita, per ricevere da lui l'aiuto necessario ad una radicale trasformazione. Egli era dunque conoscitore profondo di ogni moto del suo animo, guida sempre attenta e disponibile all'ascolto e alla direzione spirituale di colei che gli si affidava. Tra i due si realizzava spesso un'intesa affettiva ed intellettuale talmente forte da rischiare di assumere tratti troppo umani, pericolosi per entrambi, considerati con timore e sospetto dall'istituzione ecclesiastica. Occorreva porvi rimedio, trovare un modo per ostacolare quell'eccessiva vicinanza, che poteva compromettere la purezza di un legame spirituale. Da questa preoccupazione nasce l'idea del confessionale,<sup>26</sup> la cui struttura originaria venne proposta per la prima volta, nel 1542, dal vescovo di Verona Gian Matteo Giberti, sotto forma di *tabula* divisoria, che separava il confessore dalla penitente. Non molto tempo dopo, nel 1577, essa trovò la sua piena realizzazione, come vero e proprio mobile, con il cardinale Carlo Borromeo, e ben presto si diffuse in tutta la cristianità cattolica. Per allontanare il pericolo di una prossimità troppo intima, che facilmente poteva scivolare in una relazione amorosa, occorreva dunque porre una distanza fisica tra la donna e il confessore, che nel confessionale risultava garantita dalla mancanza del contatto visivo. I sensi dovevano essere disciplinati: primo fra tutti, la vista.

Ma non bastava; bisognava anche limitare il contatto verbale nel dialogo confessionale, riducendolo all'essenziale, soprattutto

---

<sup>26</sup> Cfr. W. DE BOER, *Ad audiendi non videndi commoditatem. Note sull'introduzione del confessionale soprattutto in Italia*, in «Quaderni storici», 26 (1991), pp. 543-572.

su argomenti di carattere sessuale, per evitare la *sollecitatio ad turpia*, che poteva accendersi, sia nel confessore che nella penitente, attraverso l'esplicitazione di sentimenti e comportamenti legati al peccato della lussuria.<sup>27</sup>

Un'analoga riduzione del contatto verbale si riscontra nel caso di donne di vera o presunta santità, che confessavano le loro straordinarie visioni. Qui però l'essenzialità della relazione orale viene sostituita dall'accuratezza di quella scritta, che il confessore richiede alla penitente. L'iniziativa sorge dalle stesse autorità ecclesiastiche, al duplice fine di verificare, attraverso una diretta testimonianza della donna, la sua reale santità,<sup>28</sup> e tenere sotto controllo il suo personale rapporto con il confessore. Ma la relazione scritta, per quanto tutelasse entrambi i soggetti, non consentendo il contatto visivo e riducendo drasticamente quello verbale, non sviliva l'intensità della comunicazione, che passava comunque, attraverso l'espressione di emozioni vive e forti da parte della penitente, e la loro recezione, seppur vigilata da sé e da altri, da parte del confessore. Così anche la letteratura delle donne, sebbene nata e voluta dalle esigenze degli uomini, preoccupa le autorità ecclesiastiche: si tratti di lettere, vite o visioni, essa declina in varie forme il sentimento dell'amore,<sup>29</sup> rivolgendosi a Dio come all'amato assente. Il compito degli ecclesiastici è particolarmente delicato, nella misura in cui li riguarda come giudici dell'autentica santità delle mistiche, e come uomini, direttamente coinvolti dai sentimenti femminili, espressi in quelle pagine. In ogni caso, la relazione donna/confessore, mediante la forma scritta, assume un volto nuovo, che traccia diversamente il profilo di entrambi e del loro rapporto. Perso il contatto visivo e tattile attraverso il confessionale, ridotto il contatto uditivo ad una prudente e limitata confessione orale, attenta ad evitare la *sollecitatio ad turpia* e/o i turbamenti emotivi, suscitati dai racconti di visioni, un dato si impone: le donne scrivono per i confessori. La loro letteratura è un atto di obbedienza, che le porta a vincere ogni personale resistenza e a rivelare i più intimi segreti del proprio animo; ma

---

<sup>27</sup> Cfr. *ibidem*, p. 550.

<sup>28</sup> Cfr. A. PROSPERI, *Diari femminili e discernimento degli spiriti: le mistiche della prima età moderna in Italia*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2 (1994), pp. 77-103, qui p. 87.

<sup>29</sup> Cfr. A. PROSPERI, *Lettere spirituali*, in L. SCARAFFIA - G. ZARRI (edd), *Donne e fede: santità e vita religiosa in Italia*, Bari 1994, pp. 227-251, qui pp. 237-239.

è anche, paradossalmente, un'espressione di libertà, che rovescia la tradizionale convinzione secondo cui alle donne è negata la possibilità di accesso alla scrittura. Certo, non tutte le mistiche scrivono: quando il loro analfabetismo glielo impedisce, sono gli uomini, confessori o discepoli, a scrivere per e su di loro, e a diffonderne la testimonianza.<sup>30</sup> Ma il limite oggettivo non cancella la fondamentale dimensione di libertà: se le donne potevano, erano libere di scrivere. Anzi, dovevano scrivere. Non solo: potevano leggere. Gli stessi confessori distribuivano loro testi devoti, spesso ottenendo l'effetto imprevisto di stimolare un'imitazione di quei modelli non priva di problemi.<sup>31</sup> Così la volontà di controllo dell'universo mentale femminile si ritorce, sia nella scrittura che nella lettura, contro gli stessi uomini: dall'imposizione della testimonianza scritta nasce per le donne la libertà di scrivere e, dalla somministrazione dei testi devoti, quella di ispirarsi al loro esempio. E il confessore, guida e maestro, inevitabilmente diviene mezzo e destinatario della scrittura e della lettura della penitente. Pur restando il richiedente.

Torniamo alla nostra ipotesi paradossale: se qualcuno, all'indomani del concilio di Trento, avesse conosciuto la dedica del *De vera et falsa poenitentia*, non l'avrebbe comunque citata nel Catechismo. I tempi, malgrado i cambiamenti, non sarebbero stati ancora maturi. E quella verità scottante, che l'autore del trattato aveva osato comunicare, sarebbe rimasta nel buio: la «devota di Cristo», richiedente e destinataria della sua riflessione sulla penitenza, non avrebbe avuto dove collocarsi in un mondo in cui ancora solo gli uomini potevano essere i richiedenti e i destinatari delle opere delle donne.

---

<sup>30</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 228-233.

<sup>31</sup> Cfr. A. PROSPERI, *Diari femminili*, pp. 88-89.





# L'altrove: la mistica

di *Stella Morra*

«L'abisso della mia anima chiama sempre a gran voce  
l'abisso di Dio: dimmi, qual è più profondo?»

Angelus SILESIS

Posti di fronte a questa parola e a questo tema, la mistica, ci troviamo davvero di fronte ad un inveroato 'altrove'; stiamo infatti, innanzi tutto, di fronte alle due anime che ci si offrono, quella degli storici e quella dei teologi, che pongono domande diverse, cercano con metodi diversi, trovano risposte diverse.

Dunque è necessario stabilire almeno un orizzonte di comprensione che ci consenta di concentrare il nostro sguardo su un paesaggio che, se pure senza confini precisi, si raccolga comunque intorno ad alcuni fuochi di osservazione determinati.

## *Per un orizzonte di comprensione*

Di cosa si parla, parlando di mistica? È domanda decisiva, ovviamente. Si parla non tanto e non solo di documenti o di singoli eventi di cui abbiamo una memoria storica accertata, (se pur da interpretare), ma piuttosto di un fenomeno la cui stessa formulazione mostra già quella che sarà una delle sue forme privilegiate, l'ossimoro:<sup>1</sup> un 'fenomeno mistico', il vedersi di ciò che è nascosto. Si parla dunque di qualcosa di fluttuante, che dovrebbe dire delle vite, delle società, degli itinerari personali, delle sensibilità, e dire tutto questo insieme.

---

<sup>1</sup> «Figura logica che comprende due termini congiunti di significato opposto, formando una coppia di parole antitetice che sembrano escludersi una con l'altra» (*Dizionario di retorica e stilistica*, Torino, 2004, 2, pp. 287-288).

Dare un'occhiata alle definizioni in vari trattati di diversi ambiti scientifici, pubblicati negli ultimi anni, consente di trovare almeno un'ottantina di definizioni diverse.

L'unico elemento che più o meno tutte le definizioni hanno in comune è il collegare la mistica ad aspetti, dimensioni, ambiti antropologici e sociali, che sono una sorta di originarietà, una specie di mentalità primitiva (nel senso di immediata, senza mediazioni) connessa in genere ad una tradizione di marginalità, rispetto alle istituzioni, e di 'minacciato', cioè di fenomeno carsico, perdente, periferico. Ancora: legata a 'intuizioni' che quanto più sono estranee, straniere, selvagge (e non uso a caso questi termini) tanto più sono riconosciute come intuizioni mistiche.

Dunque la mistica avrebbe come luogo un altrove, una specie di anti-società, anti-istituzione e anti-strutturazione religiosa, che però paradossalmente rappresenterebbero, ancora una volta in forma ossimorica, quello che R. Roland<sup>2</sup> definisce l'oceano del fondo iniziale dell'esistenza umana, una specie di sentimento sacrale senza mediazione.<sup>3</sup>

In questo ambito già così complesso ci troviamo con da una parte l'orecchio attento degli storici che vorrebbero che si offrissero una serie di testi e figure collocati precisamente; dall'altra con l'orecchio attento dei teologi e degli ecclesiologi che vorrebbero che fossero chiarite le conseguenze e la portata dogmatica, sistematica e canonica di tutto ciò che si dice.

Terzo, però, abbiamo di fronte questo mondo fluttuante difficilmente classificabile, di vite a cui bisognerebbe pur dare ragione e voce, per evitare di metterle sempre in un contenitore prestabilito; abbiamo di fronte una mediata immediatezza di cui rendere conto e una esperienza individuale e collettiva che si perde nella lingua

---

<sup>2</sup> Lettera a Freud del 5 dicembre 1927. «Insomma, per Roland l'origine è l'unità che 'affiora' alla coscienza; per Freud, è la divisione costitutiva del me ... Le instabili relazioni tra scienza e verità girano intorno a questo fatto»; M. DE CERTEAU, voce «Mystique», in *Encyclopaedia universalis*, Paris 1985, 12, p. 874; trad. nostra.

<sup>3</sup> Mistica è parola spesso usata in riferimento a categorie estatiche, oppure come quasi-sinonimo di vita spirituale, o ancora come quasi-sinonimo di irrazionale, ineffabile, incomunicabile, o, più spesso ancora, come inconscia operazione mentale sintetica del e nel perimetro che queste tre aree individuano: «Sembrano avere questo in comune: che si collega la mistica alla mentalità primitiva, ad una tradizione marginale e minacciata all'interno delle Chiese, o ad una intuizione divenuta estranea alla comprensione, oppure ad un Oriente dove si alzerebbe il sole del 'senso' proprio quando tramonta in Occidente: la mistica avrebbe dunque per luogo un altrove e per segno una anti-società che rappresenterebbero tuttavia il fondo iniziale dell'uomo» (*ibidem*; trad. nostra).

dell'Altro. La nostra ipotesi di partenza si potrebbe evocare così: se potessimo abbracciare con uno sguardo la dinamica storica, l'occhio che scorre la storia della mistica, e i suoi rapporti con gli altri elementi della vita cristiana, ci sembrerebbe di scivolare senza troppe scosse per l'antichità e il medio evo, su un placido terreno, vario di orizzonti e paesaggi, che trasmette un senso di pacata armonia, una sorta di felice Arcadia.

Poi, improvvisamente, le prime avvisaglie della modernità increspano il quadro, introducono nuove profondità e dimensioni, fino a che l'orizzonte si frantuma e, come nella pittura destrutturata e cubista, i piani si scompongono, la percezione dell'osservatore passa dal senso di armonia al fastidio, fino alla fatica di riordinare con lo sguardo le prospettive che nel dipinto non sono 'corrette'; e si prova continuamente a cambiare punto di fuoco dell'osservazione per ricostruire una visuale, scoprendo immancabilmente che si giunge ad un elemento che non vi corrisponde.

L'armonia che è andata in frantumi non è tanto quella della mistica in sé, o solo quella dei suoi rapporti; la mistica piuttosto diventa un indicatore, una visibilità dell'atto stesso del dipingere e del rappresentare che ha cambiato le sue regole.

Questo è il nostro punto di vista e di partenza: la convinzione che la modernità introduce, negli elementi di incarnazione del cristianesimo, una novità che non riguarda solo questo o quel tema, ma piuttosto cambia le regole e la modalità in cui questa incarnazione può accadere, cambia l'atto stesso del rendere visibile e dell'inverare una esperienza.

Riprendo la mia ipotesi di lavoro, e la devo, da Michel de Certeau:<sup>4</sup> questo autore presenta uno schema di lettura dell'esperienza mistica (schema molto discusso!) basato sul tema della frattura instauratrice;<sup>5</sup> è il dato di una frattura (storica, sociologica, psicologica, ma anche teologica) che consente l'instaurarsi di un nuovo percorso e di uno spazio di vita (personale, credente e istituzionale) in più.

Dunque non vorrei occuparmi della mistica nella sua essenza; non vorrei cioè farmi la domanda «che cosa è veramente acca-

---

<sup>4</sup> Per una presentazione dei temi strutturanti di questo autore, cfr. L. GIARD (ed), *Michel de Certeau. Le voyage mystique*, Paris 1988; J. AHEARNE, *Michel de Certeau. Interpretation and its Other*, Stanford 1995.

<sup>5</sup> Per la tematizzazione di questa questione cfr. M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Paris 1987; trad. it. *Debolezza del credere. Fratture e transiti del cristianesimo*, Torino 2006, specialmente il cap. 7: «La rupture instauratrice».

duto? Cosa davvero hanno vissuto i mistici?» Dovremmo fare un passo indietro e dirci che non siamo in grado di ricostruirlo; non solo, ma porci questa domanda finisce per creare due aporie insopportabili: o rinchiudersi nel semplice intrateologico, che poi diventa devoto, pio, spirituale, a seconda dei casi, cioè rimanere all'interno di una esperienza che capisce se stessa secondo le proprie categorie senza un corretto rapporto con la storia; oppure, dall'altra parte, dare troppo conto alla storia, e, secondo la mentalità moderna, giungere ad un'analisi psicopatologica dei disturbi di personalità che con buona probabilità hanno afflitto molte delle esperienze che noi tramandiamo come mistiche. Ma oggi siamo consapevoli, a partire da noi stessi, che una certa quota di nevrosi è quasi coestensiva dell'esistenza umana senziente e intelligente e non è necessariamente sufficiente a dichiarare per questo non significativo il prodotto di queste esperienze.<sup>6</sup>

Ma non vorrei neppure analizzare la mistica nei termini puri della storia dei suoi effetti, cioè soprattutto come storia letteraria, di testi e testimonianze, spesso testi trascritti da altri, dato che frequentemente i mistici e le mistiche non scrivono, a volte dettano, o vengono trascritti nel loro predicare o insegnare, o nelle loro conversazioni. La storia degli effetti viene analizzata oggi per lo più dal punto di vista delle potenzialità ecclesiologiche frustrate: come questi circoli mistici avrebbero potuto essere un'anticipazione (astoricamente considerata!) di altro da sé, in genere di tutto ciò che lo studioso ha come desiderio proprio. La mistica

---

<sup>6</sup> Magistrale, per ciò che riguarda queste aporie, la recensione di M. DE CERTEAU, *Une mutation culturelle et religieuse: les magistrats devant les sorciers du XVII<sup>e</sup> siècle*, in «Revue d'histoire de l'Eglise de France», 55 (1969), pp. 300-319. Analisi dell'opera R. MANDROU, *Magistrats et sorciers en France au XVII<sup>e</sup> siècle. Une analyse de psychologie historique*, Paris 1968; trad. it. *Politica e mistica. Questioni di storia religiosa*, Milano 1975, pp. 169-194. Qui de Certeau mostra come i casi di possessione vengono, in una prima fase del loro manifestarsi in epoca moderna nella storia religiosa, giudicati da teologi; successivamente i tribunali si svuotano dei teologi e i casi vengono giudicati dai giudici, a causa della necessità del nascente Stato centralizzato francese di sostituire il governo delle coscienze, voluto da Trento attraverso il controllo dottrinale, con il sostituto del governo dello Stato e della ragion di Stato; in una terza fase vengono giudicati dai medici. La considerazione di de Certeau è che, in fondo, tra i tre tipi di giudici i più moderni sono i teologi, perché si pongono in modo ermeneutico rispetto alla possessione, ne accettano i presupposti, riconoscono ciò che la possessione esprime e provano a interpretarla. I più dogmatici sono i medici, che si pongono fuori dal circuito ermeneutico e che giudicano semplicemente psicopatologico un certo comportamento. È interessante come l'eccesso di interpretazione contemporanea finisce per farci uscire da un circuito ermeneutico efficace.

fa anche questo effetto: smaschera e catalizza i nostri desideri, ci costringe a farli emergere.

Vorrei invece occuparmi della mistica da un punto di vista più limitato forse, occuparmi cioè della mistica come un fenomeno socioculturale di intreccio, fenomeno paradigmatico, una delle risposte possibili alla domanda posta dallo storicizzarsi dell'esperienza credente. Laddove una vicenda ecclesiale, quella del cristianesimo che ha alla sua base il principio dell'incarnazione (cioè una relazione potente, corporea, verso l'«essere alla/nella storia») laddove il cristianesimo dunque si agisce, la determinazione anche della massima autorità non è ancora l'evento cristiano. La determinazione ci dice come un soggetto che ha autorità si autocomprende, ma ciò che definiamo il cristianesimo nella storia non è solo questo, è insieme molto di più e anche, a volte, molto altro.

In questo intreccio, vorrei comprendere la mistica come un modo di essere cristiani, di vivere corporalmente una cristianità, di non essere solo un'ideologia cristiana, ma di essere vite praticabili, vivibili, in raccordo a istituzioni e a decisioni, dentro a storie comuni e biografiche, in questa forma di cristianità possibile che la mistica diventa.

## 1. *Una topografia della mistica classica*

Dunque vorrei parlare della mistica come l'incrocio tra una condizione della cristianità, una condizione di civiltà e alcuni tipi specifici di biografie.

Questi tre elementi, che tra poco analizzeremo, producono e cercano una visibilità, un modo di mostrarsi e di permanere, di lasciare un segno. Questo incrocio, dunque, produce un *corpus*, oltre che dei corpi, un *corpus* di scrittura e corpi alterati, e anche vie e vite spirituali. Moltissimi mistici della mistica classica<sup>7</sup> sono anche dei riformatori, entrano volutamente in ordini corrotti e in rovina e cominciano a riformarli, hanno orizzonti di «missione», nella ricerca di vie visibili e vite praticabili.

Questa produzione di un *corpus*, di scritti e di vie e vite gloriose, questa ricerca di una nascita della cristianità, o meglio di una ri-nascita, che avviene all'incrocio di condizioni di civiltà,

---

<sup>7</sup> Da qui in poi ci riferiremo solo alla mistica classica, quella dei secoli XVI e XVII.

di cristianità e di biografie, offre un paradigma perché offre una ricaduta, anche se non come l'aveva immaginata essa stessa, nel proprio permanere.

In questo 'effetto' c'è per me una certa omologia tra il modo di affrontare la mistica e il modo, la forma attuale della discussione intorno al genere: l'epistemologia di genere prende le sue mosse da un analogo incrocio, l'incrocio definito dalla determinazione sessuata degli individui, che non è solo un dato biologico, ma è anche una biografia, l'unicità di ogni donna e di ogni uomo, e le condizioni di civiltà in cui l'unica biografia viene giocata; è lo stesso tipo di procedura.

E questo, molto più che non occuparsi tematicamente delle mistiche, mi pare di una grande rilevanza rispetto ad un contrappunto di genere dell'epoca che riguarda il concilio di Trento. Si tratta di ritrovare un livello di lettura che mi sembra abbiamo perduto e che la mistica ci ricorda sia assolutamente necessario per dire qualche cosa che sia contemporaneamente segnato e universale, collocato, biografico, personale, ma anche comune, comunitario e possibile, che sia insieme individuale e istituzionale.

La questione che viene posta da questi tre elementi, irripetibili, nei due secoli che hanno aperto la frattura della modernità, apre una parabola al cui altro estremo sta Vaticano II, che introduce i temi di Trento in un orizzonte più ampio. Mette sul tappeto questioni che erano state cancellate, ci invita a ricostruire un quadro più globale che forse nella parabola discendente avevamo perso, ma si presenta in qualche modo con una struttura incipitale, non ci dice cosa succederà dopo la parabola, si limita a mettere in gioco temi e un metodo nuovo, aprendo delle possibilità e chiedendoci e chiedendosi quale forma di cristianesimo sarà possibile da qui in poi.

Si tratta dunque ora di cominciare a considerare la mistica partendo da un incrocio che non la definisce, ma la perimetra, la confina e ci consente di vedere. Dicevamo che si tratta dell'incrocio tra una condizione della civiltà e della cristianità e alcuni tipi specifici di biografie, che produce un *corpus* (che non a caso si chiama così) di scritti e che ha, a sua volta, una ricaduta di effetti sulle biografie, sulla civiltà e sulla cristianità. Un circolo interpretativo, dunque, multidimensionale, una rete che regge un fenomeno in tensione, sempre a rischio di farci volare in alto, nell'astrazione, o di farci cadere in basso, nella pura descrizione.

Dunque più che dare una definizione si tratta di una mappa, una topografia dell'esperienza mistica. La convivenza con i testi mistici provoca una mentalità da viaggiatore, le storie dei mistici sono sempre erranze inauguratrici, passaggi, e dunque l'interesse per una topografia della mistica è l'interesse per una mappa, per la questione inquietante se si possa ancora fare questo viaggio e perché bisognerebbe farlo.

«La mistica dei secoli XVI e XVII prolifera intorno ad una perdita. Essa ne è una figurazione storica e rende evidente un'assenza che moltiplica le istanze del desiderio. Alle soglie dell'era moderna si delineano così una fine ed un inizio – un punto di partenza. La letteratura mistica offre percorsi a chi 'domanda un'indicazione per perdersi – Nessuno lo sa'. In essa si impara 'come non tornare indietro'.

Ma oltre che ad 'erranze' inaugurali, questa mistica si riferisce alla storia collettiva di un passaggio. Essa racconta un 'ocaso' della cristianità; sembra nata al calar del sole con il compito di annunciare un giorno che non ha conosciuto, e sparire prima del mattino, la 'sconfitta dei mistici' coincidendo con il sorgere del secolo dei Lumi. Su uno sfondo di decadenza, o di 'corruzione', in seno a un universo che si sfalda e che è necessario ricomporre, si delinea l'ambizione di una radicalità cristiana».<sup>8</sup>

#### a. Vite spezzate

Le biografie, innanzi tutto, specialmente riferendomi a esempi di spagnoli: sono biografie di meticci, che hanno una condizione antipodica dentro di sé; sono ricchi diventati poveri, sono nobili caduti in disgrazia, provengono da famiglie che hanno cambiato religione o confessione, ebrei marrani, passati alla confessione riformata, e così via. Sperimentano, fanno l'esperienza biografica, di un limite, di una compressione, una specie di deriva dei continenti interiore al contrario, in cui i continenti si comprimono, le regioni dell'anima (espressione tipica di questo periodo, in cui si esprime una lettura geografica dell'interiorità, legata all'esperienza dei grandi viaggi che cominciano) si schiacciano, non hanno spazio. Provocano una costrizione alla interiorizzazione: la scelta dell'interiorità non è mai scelta fatta a tavolino, è sempre una piaga dolorosa, è la costrizione imposta dalla notte oscura, dal fatto che non c'è altro luogo praticabile. È quasi un

---

<sup>8</sup> M. DE CERTEAU, *Il parlare angelico. Figure per una poetica della lingua* (sec. XVI e XVII), Firenze 1989, pp. 51-52.

soffocamento, esperienza di ristrutturazione da mancanza e non da sovrabbondanza.

I mistici appartengono a regioni e a fasce di popolazione che sono in genere in fase di recessione socio-economica molto pesante, che sono penalizzate dal mutamento, perché appartengono a realtà sociali che avevano invece ipostatizzato la permanenza e la stabilità. Santa Teresa, ad esempio, viene da una *hidalguia* nobile e decaduta.

«Nei secoli XVI e XVII i mistici provengono assai spesso da regioni e fasce di popolazioni in via di recessione socio-economica, penalizzate dal mutamento, relegate ai margini del progresso, oppure rovinare dalle guerre. Tale depauperamento favorisce il ricordo di un passato ricco, ma perduto; indirizza verso gli spazi dell'utopia, del sogno, oppure della scrittura, le aspirazioni davanti alle quali si chiudono le porte delle responsabilità sociali ... Nella Spagna del XVI secolo Teresa d'Avila appartiene ad una *hidalguia* privata di cariche e di beni; Juan de la Cruz, infermiere negli ospedali di Salamanca, ad un'aristocrazia rovinata e declassata, ecc. Ma più delle gerarchizzazioni sociali contano le discriminazioni etniche, la *raza*. Ora, vicini alla tradizione marrana (quella delle *gespaltete Seelen*, anime straziate, vite dissociate, che instaura un'interiorità nascosta), i 'nuovi cristiani', convertiti il cui volto resta, però, per i loro contemporanei la maschera dell'escluso, si ritrovano in misura cospicua negli *alumbrados* ... In effetti l'incontro in essi di due tradizioni religiose diverse, una repressa e interiorizzata, l'altra manifesta, ma appesantita dal proprio successo, ha permesso ai nuovi cristiani di essere in gran parte i creatori di un discorso nuovo, liberato dalla ripetitività dogmatica, proprio come nel XIX secolo l'adozione massiccia della cultura tedesca da parte degli ebrei ha permesso innovazioni teoriche ed un'eccezionale produttività intellettuale, effetti della differenza mantenuta nell'esercizio di una lingua comune».<sup>9</sup>

C'è una caduta sociale, e questa caduta è sentita come ancora più forte e tragica perché la condizione precedente era (o era percepita) come appoggiata, sostenuta alle proprie spalle da una tradizione. L'immagine e il ricordo stesso di una tradizione diventano a questo punto insopportabili, perché quella era una grande tradizione e aveva una misura di sogno; ora la tradizione diventa invece progressivamente un passato, non è più fruibile, utilizzabile, gestibile come una tradizione vivente, e invece si allontana, sfugge, e lascia come ricaduta solo gli spazi dell'utopia o dello scrivere. Tutti i mistici scrivono (o dettano e parlano perché si scriva, come detto), scrivono prima delle loro esperienze mistiche,

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 59-61.



scrivono dopo, producono epistolari, diari, testi; scrivono perché scrivere è spazio di disponibilità del sé che non hanno più altrove.

«Questa topografia, che sarebbe impossibile sistematizzare o generalizzare, indica comunque apici di particolare instabilità e forme di disappropriazione. In una società in cui regna l'ideologia della stabilità, dove non è mai bene uscire dal proprio 'stato', la regressione sociale e famigliare è segno certo di una decadenza. Lede un ordine interiorizzato come strumento di lotta contro una perdita incessante rispetto alle proprie origini. È impotente a proteggere l'eredità contro l'usura del tempo. Una tradizione si allontana: si trasforma in un passato. Ecco ciò che sperimentano, più di altri, questi gruppi certi della prossimità di una fine. All'estremo, oscillano tra l'estasi e la rivolta sociale – *Mysticism and Dissent*. Le garanzie che 'detenevano' dall'eredità delle generazioni precedenti si sgretolano, li lasciano senza cespiti né alcuna assicurazione sull'avvenire, confinandoli in questo presente, così legato alla morte. Contrariamente a quanto si è potuto dire, il presente non era visto come momento pericoloso ma facilmente dimenticabile grazie alla sicurezza nell'avvenire e ai ricordi del passato: per questi gruppi sociali esso è la scena angusta su cui si recita la loro fine, scritta nei fatti (una legge) e la possibilità di un ricominciamento ben altro (una fede). Il presente è esilio».<sup>10</sup>

Non influente è che questo accada in Spagna, in contemporanea alla cacciata degli ebrei e alla questione marrana: le anime straziate; i mistici hanno questo modello sociale di fronte: l'adesione esterna alla realtà e la salvaguardia nell'interiorità, nel proprio spazio, di una fedeltà interiore. Anche questo è elemento che costringe all'interiorizzazione, che pure è una interiorità limitata, segnata dalla compressione del limite, ma pare contemporaneamente essere l'unico possibile esercizio di verità.

Questa esperienza di duplicità, di meticcio, di caduta e di indisponibilità della tradizione, viene rispecchiata (nel senso etimologico di «vista capovolta») nell'esterno.

## b. Luoghi spezzati

La situazione strutturale di questo tempo (e veniamo delineando così una traccia circa il secondo elemento indicato all'inizio del percorso) è situazione di decadenza e di instabilità, le lunghe interminabili guerre e le grandi pestilenze. Situazione di frammentazione, in cui si rovescia specularmente l'esperienza interiore e si

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 62-63.

sperimenta una assoluta deriva dei continenti: il mondo si allarga per i grandi viaggi, ma anche l'Europa diventa irraggiungibile; tutto si allontana, nulla è più disponibile, né toccabile, perché non c'è più una padronanza, non si sa cosa accadrà domani, il senso incombente della catastrofe e della fine segnano un crescente 'fatalismo' (termine non adatto all'epoca) e questa esperienza è l'esperienza del confine.

Nell'interiorità i mistici sperimentano la deriva dei continenti al contrario, una compressione che produce l'esperienza del limite; l'esterno, questa deriva dei continenti che non rende più disponibile nulla, che si allarga, produce invece l'immagine di un confine.

Quale è la differenza e l'omologia tra le due? Il limite è come l'esperienza di un'armatura, un contenitore, il confine è come l'esperienza di essere/avere corpo; entrambe le immagini dicono qualcosa della relazione (spaziale) tra me e l'esterno, ma la prima dice dell'esterno percepito come linea imposta, punto assimo oltre cui non posso espandermi, mentre la seconda dice di qualcosa che attiene a me e alla mia identità che diventa luogo possibile di tangibilità e di incontro, luogo che mi definisce perché lo spazio occupato dal mio corpo non può essere occupato da un altro.

I mistici sperimentano una interiorità esuberante, il cui carattere esplosivo è aumentato dalla compressione, e che viene contenuta, ristretta, limitata dall'esterno; ma sperimentano anche un'esteriorità che chiama e invoca corpi, cioè esperienze di possibile tangibilità, identità storica, luoghi che definiscano e possano mostrare volti, che vanno invece facendosi sempre più evanescenti.

Simbolici quanto a questa situazione sono i grandi viaggi che segnano il periodo: il mondo non è più finito, e non è un caso che coloro che vengono incontrati alla fine di questi grandi viaggi vengono chiamati «selvaggi». I mistici assumeranno una figura selvaggia di esistenza, comportamenti, linguaggi secondo i racconti dei viaggiatori: è un altrove che si definisce. E i grandi viaggi significano molte cose; innanzi tutto che la cristianità che pensava di aver esaurito il compito di predicare il Vangelo a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra, e dunque aveva potuto dedicarsi alla stesura delle *Summe*, perché tutti i problemi erano stati risolti e si trattava solo di organizzarli, si trova improvvisamente con un compito che viene riproposto, con la necessità di annunciare il Vangelo a nuovi territori e nuove genti, che non erano conosciuti.

È per noi quasi incomprensibile la potenza simbolica di frattura che operano allora i grandi viaggi. Significano esattamente l'inizio di quello di cui noi siamo alla fine: nessuno di noi potrebbe immaginare che tutti i problemi siano stati risolti! Perché l'indeterminatezza è per noi un dato strutturale, ma lo è da lì, da quel momento; il dato simbolico della non finibilità, dell'indefinito, che nessun compito storico può più finire, entra per sempre nel nostro immaginario e nella nostra percezione del reale.

Va ancora ricordato che questa situazione sociale e strutturale era stata segnata per secoli dall'ideale della stabilità e quindi ogni caduta era vissuta come una frattura dell'ordine interiorizzato, una specie di incessante lotta contro l'usura del tempo. Basta pensare a come muta il sistema ereditario a cavallo di questi secoli: prima la preoccupazione è quella di non frammentare il possesso, poi diventa invece la trasformazione del possesso in beni mobili, oro, beni trasportabili, che si dividono e, dividendosi, si moltiplicano perché si differenziano e, nell'instabilità che non garantisce più una resa sicura, la differenziazione garantisce.

Nella dinamica limite/confine la caduta della stabilità e dei riferimenti interiorizzati determina una condizione di oscillazione, in cui limite e confine si scambiano e si sovrappongono continuamente, prendendo la forma di volta in volta di dati di realtà o di invocazione e desiderio.

Ovviamente questo richiederebbe una riflessione sull'immagine e l'utilizzo del concetto di tempo in questa situazione e sarebbe determinante per capire cosa vogliono dire passato, presente e futuro.

Ma qui ci limitiamo solo ad una considerazione: il presente è assolutamente esperienza di esilio, ma non per differenza ad un passato aureo o ad un futuro roseo, ma semplicemente come conseguenza di un passato non disponibile e di un futuro che non è possibile. Il gioco del tempo è il gioco di un esilio senza patria né nostalgia.

### c. Chiese spezzate

Tutto questo si raddoppia per i credenti nella condizione della cristianità, terzo degli elementi che ci siamo proposti di verificare:

«Tale situazione è raddoppiata da un'altra, indissolubile per i credenti dell'epoca: l'umiliazione della tradizione cristiana. Nei frammenti spezzati

della cristianità sperimentano una defezione fondamentale: quella delle istituzioni di senso. Vivono la decomposizione di un cosmo e ne sono esiliati ... manca una permanenza referenziale. Insieme con l'istituzione, riserva opaca del credere e del far credere, sprofondano le loro tacite sicurezze. Cercano un suolo. Ma alla fine le Scritture appaiono 'corrotte' quanto le Chiese. Sono entrambe parimenti deteriorate dal tempo. Offuscano la Parola della quale dovrebbero restare presenza. Certo, ne segnano sempre il posto, ma sotto forma di rovine». <sup>11</sup>

«Vengono scacciati dalla loro terra da una storia che la degrada. *Super flumina Babylonis*: tematica, infinitamente ripetuta, di un lutto che nemmeno le ebbrezze provocate da nuove ambizioni riescono a consolare ... 'rovine' – termine, quest'ultimo, che ossessiona i discorsi dei riformisti. Esse ancora indicano i luoghi in cui attendere ora una nascita di quel Dio che è necessario distinguere da tutti i suoi segnali, destinati alla deteriorazione, e che non teme l'usura del tempo perché è morto. Nascita e morte, questi sono i due poli della meditazione evangelica nei mistici». <sup>12</sup>

Ciò che sembrava immutabile ed eterno, si spezza. Ovviamente lo sfondo è l'esperienza della Riforma, ma non solo; è più in generale l'esperienza della frattura, della frantumazione dei luoghi referenziali della cristianità. La tradizione non è più disponibile e i corpi delle Scritture, la loro visibilità, è sempre più, in se stessa, opaca.

La Riforma che cerca nella Scrittura e nel ritorno alle origini il luogo solido, saldo, per saltare la tradizione che sembra corrotta, si trova di fronte al lavoro degli umanisti che annuncia, pur senza poterlo ancora risolvere, che le Scritture così come le abbiamo in mano sono corrotte quanto le chiese e che hanno comunque un percorso di trasmissione non controllabile.

Ma anche il rito, la liturgia, come l'istituzione, sono slittati, diventando una riserva opaca del credere e del far credere e diventa necessario distinguere Dio dai suoi segni, perché i segni sono deteriorati dal credere. E questa operazione, che suona così contemporanea!, pone i mistici di fronte ad un lutto, ad una assenza, ad una perdita. Ciò di fronte a cui stanno è l'impossibilità di essere e fare ciò che è l'unica cosa che vogliono essere e fare.

La condizione della cristianità è comunque una condizione di opacità, soprattutto e prima di ogni altra cosa.

---

<sup>11</sup> M. DE CERTEAU, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Blogna 1987, p. 62.

<sup>12</sup> M. DE CERTEAU, *Il parlare angelico*, p. 64.

In tutto questo, la posizione che in questo incrocio (biografie, condizioni di civiltà e cristianità) i mistici cominciano a segnare è, innanzi tutto, l'abitazione delle rovine; inizia qui, in questo punto, il paradigma mistico del Cinquecento, il lutto che non si può elaborare, la necessità di vivere di fronte e dentro un'assenza. Inizia qui e comincia con la scelta, che è differente ad esempio da quella degli umanisti o da quella che darà origine al secolo dei Lumi e al primato della mentalità scientifica, con la scelta di abitare questo dissesto e queste rovine, di non andare altrove, di non cercare una nuova 'lingua universale'.

Si pensi all'operazione, compiuta dal pensiero scientifico a partire dal Cinquecento, che condurrà fino al Settecento, dell'utopia delle enciclopedie, la frammentazione del sapere che viene contrastata, come una marea crescente, nel tentativo di ricostruire una 'macchina di decifrazione' che contenga tutto il sapere e tutti i saperi; nasce una proliferazione di dizionari, è l'epoca degli studi sugli automi, riproduzione e costruzione di una 'unità' automatica.

Questo percorso viene rifiutato dai mistici che non cercano di ricostruire degli universali, che abitano invece rovine particolari; per tutti loro la dichiarazione di volontà di ingresso in un ordine corrotto per riformarlo, è dichiarazione non di perversione, di ricerca del male o dello star male, ma è il percorso che si sceglie per abitare le rovine e trasformarle in un luogo di vita.

In qualche modo, la scelta di riforma non è volontà rivolta verso la riforma dell'istituzione *tout court*, né volontà di riforma all'indietro, ricercando una pretesa antica universalità che non è più comunque strutturabile, ma è volontà di riforma che passa attraverso l'abitazione e l'assunzione delle rovine.

L'immagine che viene spesso richiamata è quella della grotta di Betlemme, segno del rifiuto, in cui «non c'era posto per loro», ed è luogo oscuro, antro, luogo decostruito, non è un'abitazione; ma è l'unico luogo in cui si può cercare e aspettare una annunciazione di nascita, l'annuncio di una novità instauratrice. E dunque si vanno ad abitare le 'grotte':

«Per questo non rifiutano le rovine che li circondano. Vi dimorano, ne vanno in cerca. Come gesto simbolico, Ignazio di Loyola, Teresa d'Avila e molti altri, hanno desiderato di entrare in un ordine 'corrotto', non per gusto della decadenza, ma perché questi luoghi di disfacimento, testimonianze della situazione in cui versava il cristianesimo a loro contemporaneo, designavano, come la grotta di Betlemme, segno del rifiuto, dove cercare il

ripetersi di una sorpresa instauratrice. Imposta dalle circostanze, ma voluta, ricercata come prova di verità, la solidarietà con una miseria storica e collettiva indica più ampiamente il luogo della 'sofferenza' mistica, 'ferita' indissolubilmente collegata al malessere sociale».<sup>13</sup>

Proprio dove e quando dagli eruditi comincia a nascere la frammentazione dei linguaggi specialistici e tecnici, partendo dai quali tentare di ridare un senso del mondo, una scena per il teatro del mondo, i mistici compiono un'altra scelta, come «intellettuali convertiti ai barbari»:

«Mentre gli 'eruditi' costituiscono isolotti scientifici partendo dai quali si può rifare una scena del mondo, gli altri, intellettuali convertiti ai 'barbari', attestano il dissesto del loro sapere dinanzi alla disgrazia che colpisce un sistema di riferimenti».<sup>14</sup>

Essi ascoltano dunque le lingue barbariche, le imparano e cercano l'instabile vitalità dei regni romano-barbarici, piuttosto che cercare di produrre in proprio una lingua universale, fondata in una passata età dell'oro o rivolta ad un futuro di rosee attese. E noi oggi forse non chiamiamo più rovine ciò che stiamo vivendo solo perché non abbiamo più neppure la memoria simbolica culturale condivisa delle grandi cattedrali, che sono per noi opere museali; così chiamiamo frammenti quello che chi usciva dal Medio Evo chiamava rovine.

In questa operazione, la prima esperienza paradigmatica che tutti i mistici fanno è lo scontro contro una figura che è l'altro. E in prima istanza è immediatamente l'altro socialmente identificato, come i pastori che portano alla grotta di Betlemme le parole degli angeli; quasi tutti i racconti mistici dicono che la parola angelica che li ha visitati e illuminati viene da serve, illetterati, stallieri, bambini, tutti coloro che costituiscono una marginalità. La figura dell'illetterato illuminato è classica, è il testimone che sempre umilia la sapienza del mistico; il mistico viene in genere da una tradizione culturale alta e si trova confrontato, provocato da questa altra illuminazione, povera e esclusa.

Biografie spezzate, dunque, che incontrando una situazione frammentata e decadente della civiltà e della cristianità instaurano una dinamica di lutto che per prima cosa cerca le rovine e trova

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 63-64.

<sup>14</sup> M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, p. 63.

l'altro, innanzi tutto il socialmente altro. È questo il primo passo del nostro percorso.

E anche qui trovo singolari analogie con il ruolo del sapere e della lingua delle donne, che sono barbare (questo è evidente!) e che hanno attaccato i confini dell'impero che ogni tanto si converte ai barbari e lascia entrare questo sapere altro.

## 2. *Una topografia della frattura*

«In particolare, da quando la cultura europea non si definisce più come cristiana, cioè dopo il XVI o il XVII secolo, non si designa più come mistico il modo di una 'sapienza' elevata fino al pieno riconoscimento del mistero già vissuto e annunciato nelle credenze comuni, ma una conoscenza sperimentale che si è lentamente staccata dalla teologia tradizionale o dalle istituzioni ecclesiali e che si caratterizza per la coscienza, acquisita o ricevuta, di una passività ricolma in cui il me si perde in Dio. In altri termini, diventa mistico ciò che diverge dalle vie normali o ordinarie; ciò che non si iscrive più nell'unità sociale di una fede o di referenze religiose, ma piuttosto sul margine di una società che si laicizza e di un sapere che si costituisce dagli oggetti scientifici».<sup>15</sup>

La topografia della mistica si configura così come una topografia di una frattura o, meglio, di un modo di collocarsi e costruirsi nello spazio di una frattura del mondo che si riconosce come inevitabile, in sé e nel mondo. Determinare correttamente e completamente questa topografia è opera superiore alle nostre possibilità. Vorremmo solo indicarne tre aspetti, i più rilevanti per la nostra riflessione.

### a. Assumere la modernità

Il primo aspetto che vorremmo sottolineare è proprio che i mistici si trovano in questa condizione di civiltà e cristianità che comunemente chiamiamo inizio della modernità, in questo inizio acerbo della modernità (parola che curiosamente non è stata ancora abbastanza evocata): è su questo che la questione si gioca, che il problema di Trento, come per i riformatori, si individua nel fare i conti con una modernità che sta nascendo e che sta cambiando le strutture di esistenza, radicalmente.

---

<sup>15</sup> M. DE CERTEAU, voce «Mystique», p. 874; trad. nostra.

Potremmo, semplificando, dire che per la prima volta l'opera (compiuta) di mediazione di una cultura, quella europea, che si percepiva come un tutto unitario, e che aveva il suo doppio in una mediazione simbolico linguistica di tipo cristiano, fino a forgiare le espressioni letterarie, architettoniche, pittoriche, i modi di dire, in cui tutto era mediato attraverso il religioso nella sua forma cristiana, tutto, ogni gesto della vita, il calendario, il tempo, il disagio, questa mediazione si spezza. Ma secondo una procedura assai interessante.

La nascita della modernità, infatti, non nega questa mediazione cristiana, ma la disassia rispetto alla cultura: non c'è più una vita reale, una vita esistente che si media simbolicamente, ritualmente, linguisticamente, attraverso il patrimonio cristiano e che costituisce così la cristianità, ma c'è piuttosto una vita esistente che reclama alcuni spazi di autonomia, e una mediazione/forma cristiana che comincia a fluttuare nell'aria senza più una vita che la fondi. Come lastroni di ghiaccio fluttuanti, i due spazi, quello del reale e quello della sua mediazione simbolico linguistico cristiana cominciano ad allontanarsi progressivamente, diventando l'uno, quello della realtà, frammentato nelle rappresentazioni sempre più specialistiche e l'altro, quello religioso, sempre più autoreferenziale.

Da questo punto di vista la topografia della mistica è decisiva, sono questi i secoli, il XV, il XVI e il XVII, in cui spirituale e mistico smettono di essere aggettivi e diventano sostantivi,<sup>16</sup> perché cominciano ad essere isolati dagli altri saperi, diventano un dominio specifico, e riguardano solo più la mediazione, non hanno più una vita come contenuto da elaborare.

---

<sup>16</sup> «Un indice di questo isolamento (nel senso in cui un corpo è isolato) appare nel fatto che solo nel XVII secolo si comincia a parlare de 'la mistica', corrispondendo il ricorso a questo sostantivo allo stabilirsi di un dominio specifico. Prima 'mistico' non era altro che un aggettivo che qualificava altre cose e poteva riguardare tutte le conoscenze o tutti gli oggetti, in un mondo religioso. La sostantivizzazione della parola, nella prima metà del XVII secolo in cui prolifera la letteratura mistica, è un segno della frattura che si crea nel sapere e nei fatti. Uno spazio delimita ormai un modo d'esperienza, un genere di discorso, una regione della conoscenza. Nello stesso tempo in cui appare il suo nome proprio (che designa, si dice allora, una novità) la mistica si costituisce in un luogo a parte. Essa circoscrive fatti isolabili (fenomeni 'straordinari'), tipi sociali ('i mistici', altro neologismo dell'epoca), una scienza particolare (quella che elaborano quegli stessi mistici o coloro che li prendono come oggetto di analisi). Ciò che è nuovo, non è la via mistica – infatti essa si inaugura senza dubbio nei più lontani inizi della storia religiosa –, ma il suo isolamento e la sua oggettivazione sotto lo sguardo di coloro che iniziano a non poter più parteciparvi né credere ai principi sui quali essa si stabilisce» (*ibidem*; trad. nostra).



Non che non ci fossero queste parole prima: c'erano gli uomini e le donne spirituali, i testi spirituali, le vite spirituali, le vie mistiche, le vite mistiche, le esperienze mistiche; ma da qui in poi nasce la mistica, sostantivo senza soggetto, e nel Seicento nascerà anche la spiritualità, secondo lo stesso processo.

I due cerchi, quello della vita reale e quello della sua mediazione storico religiosa, da sovrapposti che erano si continuano a muovere in direzioni opposte, nasce il cosiddetto ambito della secolarizzazione, l'economia e la scienza non hanno più mediazione religiosa, ma, dall'altra parte, nasce anche il cosiddetto ambito della spiritualità dove la mediazione del religioso non ha più una relazione con l'esistenza.

È paradossale per noi che siamo al termine di questo processo: i due ambiti sono oggi ormai tangenti solo in un punto, che è la coscienza dell'individuo; ognuno di noi è attraversato dalla frattura della secolarizzazione e ha dentro, nell'interiorità, sé e il proprio fratello ateo e deve riprodurre in proprio tutta la mediazione, tutto il legame tra l'esistente e il religioso, i suoi linguaggi, i suoi riti, le sue simboliche, in totale autonomia e, soprattutto, in totale solitudine.

In questa topografia appunto la mistica si appropria e assume questa dinamica, senza paura e senza sguardi all'indietro; nascono esperienze di 'isolamento' nel tentativo di ricattare l'esistente o di catturarlo in modo nuovo. E, proprio per questo, questa mistica rilegge la propria genealogia, i mistici ritagliano nella storia della cristianità precedente, che non aveva distinzione tra teologia, mistica, esegesi, vita spirituale, e presentava un tutt'uno articolato (perché le distinzioni erano quelle della vita e non quelle delle scienze), ritagliano nel precedente i propri antecedenti e chiamano mistico quel testo o quell'altro, chiamano spirituale quel percorso o quella via, e così via.

Trento in questo sancisce e assolutizza la divisione degli ambiti, distingue dottrinale e canonico ed entra in pieno nel processo della frammentazione dei saperi della modernità, si inserisce (consapevolmente?) nella corrente che sta avviandosi, apparentemente senza assumerla né governarla.

E noi oggi siamo alla fine di questo percorso: la via mistica è stata perdente, l'assunzione della modernità è stata rifiutata, da parte cattolica (e anche oggi ...), e noi siamo qui, ancora e sempre incapaci di fare la pace con una frattura che ci attraversa

ormai tragicamente. Quella via perduta è oggi per noi l'inevitabile condizione di fatto? Siamo forse condannati ad essere mistici, per essere cristiani?

## b. Assumere i corpi

Secondo elemento di questa topografia, la questione dei corpi, e quindi anche la questione del genere. I corpi esprimono esattamente la particolarizzazione, ma salvaguardando insieme una universalità esperibile: tutti abbiamo un corpo e solo in esso siamo raggiungibili e raggiungiamo ciò che è altro da noi, ma ognuno ha solo il proprio corpo e ne ha solo uno.

È l'istinto fondamentale della mistica: parlare di un assoluto, valido comunque per tutti, per tutto e dovunque e comunque, e farlo a partire e dentro una esperienza, la propria; i mistici vogliono riconnettere particolare e universale (legame spezzato dal nominalismo sulla soglia della modernità), ma non più secondo una struttura di concetti logici, quanto piuttosto nell'assunzione della particolarità della propria esperienza corporea.

«Non è sufficiente riferirsi al corpo sociale del linguaggio. Il senso ha per scrittura la lettera e il simbolo del corpo. Il mistico riceve dal suo corpo la legge, il luogo e il limite della sua esperienza. ... Il sensibile è la causa del concettuale; il corpo è la causa dell'anima e la precede nell'intelletto».<sup>17</sup>

E il corpo dice esattamente questo: per questo i mistici localizzano nei loro corpi l'esperienza, che molto più che le parole, o i concetti o i saperi esprime che ognuno ha un corpo, nessuno è senza un corpo, ma ognuno ha il proprio corpo. Non c'è luogo migliore per dirlo. Per questo i fenomeni mistici sono sempre fenomeni corporei in un modo o in un altro, sono sempre somatizzazioni.

E cercano corpi, cioè cercano l'istituzione di vie, l'istruzione di esercizi, la indicazione di itinerari, di scale, di percorsi che costituiscano e allenino corpi, dato che cominciano a diffidare dei concetti. Ovviamente tutto ciò si scontra con quanto ci veniva detto circa la differenza dei corpi degli uomini e delle donne, ed è una differenza culturale, collocata nel tempo, radicata, articolata in strutture di potere, detta, pensata. Si scontra anche con la

---

<sup>17</sup> M. DE CERTEAU, voce «Mystique», p. 877; trad. nostra.

struttura sponsale, con cui è pensata l'esperienza ecclesiale, non tanto per un generico femminismo *ante litteram*, quanto perché fa esplodere tutta la gerarchia già organizzata nel ricollocare il corpo, e il corpo sessuato, nel suo luogo splendente e doloroso di unica mediazione possibile tra sé e l'altro, tra particolare e universale, unico suolo solido perché mortale e parziale su cui cercare il tutto.

Le mistiche sono due volte mistici, perché dicono la loro parzialità in corpi che sono corpi negati e in una struttura sponsale che mette solo loro dalla parte dell'interlocutore, che le fa stare dalla parte del popolo che a Dio risponde, del cristiano che a Cristo risponde, e gridano silenziosamente la loro corporea identificazione senza potere.

### c. Assumere il governo

Il terzo e ultimo elemento: i mistici hanno, anche se a noi sembrerebbe una incongruenza, un problema che è un problema centrale allora come oggi, ed è il problema del governo: non hanno nessuna 'spiritualizzazione', non sono eterei. Hanno di fronte il problema reale del governo delle chiese e degli ordini, di come le chiese possono procedere, di come possono organizzarsi, di chi decide cosa, di chi può parlare e di chi deve tacere, di chi può insegnare e di chi deve ascoltare. L'opacità delle istituzioni e della storia e l'esperienza corporea della fede che fanno individualmente si scontrano fino a far nascere la necessità della nascita di un corpo nuovo per la vita cristiana, corpo che chiede regole, itinerari, esercizi, in una parola 'governo'.

«Questo 'corpo mistico' ritagliato dalla dottrina, soprattutto, richiama subito l'attenzione sull'andare in cerca di cui è lo scopo: la ricerca di un corpo. Indica l'obiettivo di un cammino che, come ogni pellegrinaggio, muove verso un sito segnato da una sparizione. Un discorso c'è (un *Logos*, una teologia, ecc.), ma gli manca un corpo – sociale e/o individuale. Che si tratti di riformare una Chiesa, fondare una comunità, edificare una 'vita' (spirituale) o di preparar(si) un 'corpo glorioso', la produzione di un corpo svolge nella mistica un ruolo essenziale.

Ciò che si formula come rifiuto del 'corpo' o del 'mondo', lotta ascetica, rottura profetica, non è altro che la delucidazione necessaria e preliminare di uno stato di fatto a partire dal quale comincia il compito di offrire un corpo allo spirito, di 'incarnare' il discorso e dar luogo a una verità. Contrariamente alle apparenze, l'assenza non si colloca dal lato di ciò che

fa rottura (il testo), bensì dal lato di ciò che 'si fa carne' (il corpo). *Hoc est corpus meum*, 'Questo è il mio corpo': questo *logos* centrale richiama un che di scomparso e chiama un'effettività. Prendono sul serio questo discorso coloro che provano il dolore di un'assenza di corpo. La 'nascita' che attendono tutti, in un modo o nell'altro, deve inventare al verbo un corpo d'amore. Di qui il loro andare in cerca di 'annunciazioni', di parole che facciano corpo, di un parto mediante l'orecchio». <sup>18</sup>

Ma i mistici non risolvono questa tensione nei termini della richiesta di una riforma, accettando in fondo di inserirsi nel grande scontro tra giganti che si sta svolgendo intorno a loro e che trova proprio in Trento, per la parte cattolica, la sua forma e insieme il suo punto di blocco.

Abbandonano invece questo termine (raramente lo usano ...), questa centralità e questa strada; riformano piuttosto le vie e le vite, gli ordini corrotti, cercano di ricostruire un sapere pratico del governo, sia all'esterno (nel regolare la vita comune e le case, i beni, le parole ...), sia all'interno (anche qui con un sapere pratico della geografia dell'anima e delle sue dinamiche, basta pensare agli *Esercizi Spirituali*!). Il problema del governo viene letto in termini di fraternità, comunità, circoli, strade, percorsi, esercizi: nessun sistema, nessuna teoria; piuttosto la descrizione e elaborazione minuziosa e progressiva, oggi diremmo pedagogica, delle discipline di corpi che occupano spazi e si relazionano tra loro. È una parola che ritrova circolazione orizzontale, poiché ricevuta dall'alto; è una parola che chiede corpi, è una parola di cui tutti sono espropriati e servi: nemmeno la parola del mistico ha più autorità di quella dei fratelli.

Come è intuitivo, anche solo questa determinazione richiederebbe una riflessione ben più ampia e che da queste considerazioni preliminari proseguisse con livelli di analisi ben più precisi. Ma per ora ci fermiamo qui e ci avviamo ad una veloce conclusione della nostra ricognizione.

### 3. *Paesaggi*

A questo punto vorremmo proporre due veloci paesaggi che questo breve profilo apre davanti ai nostri occhi, due tra i tanti

---

<sup>18</sup> M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, pp. 125-126.

possibili. La conclusione di questa descrizione di un'ombra di ciò che la mistica classica è, mostra come essa veramente sia un luogo di transito, un passaggio ad una modernità, ma insieme un passaggio dall'interiorità all'esteriorità e viceversa, dal sentito al comunicato, dall'inespresso al detto; un continuo e instancabile andare e tornare tra universi apparentemente opposti che costituiscono insieme la struttura portante dell'esperienza cristiana. È, come abbiamo più volte detto, l'abitazione di una frattura che, ipotizziamo, è la frattura stessa dell'essere cristiani, nella sua realtà più essenziale.

Il primo paesaggio riguarda la sfida posta da una accettazione compiuta della modernità (e ormai della post-modernità). Si tratta di prendere sul serio la impossibilità ormai definitiva di mediare in termini di cristianità l'esistente; e insieme non rinunciare per questo a trovare parole, luoghi e vite che possano dire e l'esistente e il cristianesimo. Paradossalmente la mistica consiste in una esegesi non religiosa dell'esperienza cristiana, cioè consente di prendere sul serio la vita e i corpi come sono proprio nella misura in cui domanda e cerca rispetto e precisione nella vicenda cristiana.

A titolo di esempio, quasi di evocazione, indichiamo come questo profilo si può rilevare quasi esattamente nella problematicità del linguaggio e della struttura eucaristica e come la migrazione di questo profilo sulla e nella esperienza mistica è corrispondente e di segno opposto, come impoverimento e irrigidimento, a ciò che in quei secoli avviene al linguaggio e alla struttura sacramentale.

«In tal senso, si può dire che il linguaggio appropriato a una teologia della comunione è il linguaggio eucaristico (o, se lo si vuol considerare in modo più analitico, il linguaggio sacramentale). In esso, l'idea di racconto raggiunge la sua piena misura, poiché si potrebbe dire che non vi è reale distanza tra 'le parole e le cose' ... Tuttavia, a differenza del binomio mitorito delle religioni – in cui l'uomo è talmente legato allo spazio-tempo da non saper più cosa fare quando esce da esso, se non aspettare in silenzio fino al momento in cui vi farà ritorno – lo spazio-tempo pasquale libera la durata in quanto tale, facendone, da un lato, un cammino di preghiera e, dall'altro, un cammino di amore reciproco fra gli uomini. Perciò, il ritorno al tempo-spazio liturgico attraverso il racconto memoriale comporta una specie di offerta di ciò che, nell'intervallo, è stata l'attiva configurazione dell'esistenza temporale al mistero fondante celebrato».<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> G. LAFONT, *Storia teologica della Chiesa. Itinerario e forme della teologia*, Cinisello Balsamo (Milano) 1997, p. 361.

La dogmatizzazione del dibattito sulla presenza reale, la questione del ritualismo e del giuridismo, ad esempio lo scambio degli aggettivi mistico e reale (riferiti al sostantivo 'corpo'!) tra l'Eucaristia e la Chiesa in un tempo in cui la Chiesa non si comprende come corpo mistico, la confessionalizzazione del luogo liturgico, la sua potente razionalizzazione, tutto questo è come se avesse, in un tempo delicato di passaggio della cristianità, svuotato la potenza del linguaggio e del racconto eucaristico e liturgico, di qualcosa che era assolutamente essenziale alla vita credente.

E questo qualcosa sembra essere migrato, sotto forma di permanenza, ovviamente non in modo identico, ma in modo analogico o metaforico: la mistica come metafora del rito è qualcosa che è già accaduto e si è già compiuto, la crisi che ha spezzato un'armonia tra le due dimensioni ha prodotto una metaforizzazione alle soglie della modernità.

Ma noi siamo all'altro capo di questa parabola, Vaticano II ci ha dato una riforma liturgica, che, non a caso, fatica a stabilizzarsi nella pratica e nella istituzione.

Altra evocazione può essere osservare come il soggetto è stato dislocato dalla modernità; non si tratta della decadenza dei tempi, né di errore o limite della debolezza umana. Semplicemente c'è un dato: il soggetto dopo il Cinquecento è un altro soggetto. E questa dislocazione, sia nell'esperienza di sé come in quella del tempo condiviso, si trova di fronte ad uno spazio, di sé e condiviso, che non è più lo stesso. Non aver preso sul serio questa dislocazione ha provocato molti dei processi di dicotomizzazione alla fine dei quali noi ci ritroviamo. Vita spirituale, interiorità, spiritualità hanno ormai per noi un suono opposto, se non contrapposto, a istituzione, visibilità, corpo; con i problemi che poi si creano nel dover trovare una relazione quando si sono creati due spazi. Queste dicotomie nascono da questa frattura, e questa frattura è forse una ferita che non deve guarire: la frattura creata dal Cinquecento, la dislocazione, l'aver posto il cristianesimo di fronte alla tematica del lutto, è forse la presa in carico sul serio di una tomba vuota, del fatto che l'esperienza della risurrezione nella storia non è in primo luogo, se non per i testimoni fondanti, la visione del risorto. Per tutti gli altri è la scoperta di un cadavere che non c'è, di un lutto che non si può celebrare e elaborare, perché non si può fare un funerale, e dunque di un lutto che bisogna abitare, di una distanza, di una alterità che si

definisce proprio per il fatto che si mantiene come una distanza.<sup>20</sup>

La parabola che abbiamo abitato negli ultimi cinque secoli è stata fortemente ossessionata, e forse giustamente, dal tema della presenza; forse bisogna assumere e andare oltre, scoprire l'integrazione dell'opposta esperienza della coabitazione con una assenza.

Il secondo paesaggio che vorremmo evocare è quello relativo alla visibilità e alla unità/uniformità. La mistica ci mostra cosa vuol dire percorrere le eccezioni e la normalità, avere spazio per le anormalità, accettando la sfida di averne tracce locali, nei singoli corpi, nella ordinarietà delle vite, avere un'idea di spettacolarità, di comunicabilità, di visibilità, insieme ad un'idea di nascondimento, cioè cercare di tenere insieme degli opposti per produrre una figura cristiana degli opposti.

«Questa congiuntura ha anche provocato una localizzazione della via mistica in un certo numero di 'fenomeni'. Fatti eccezionali caratterizzano, in effetti, l'esperienza a partire dal momento in cui, in una società che si scristianizza, essa è messa alle strette da una migrazione all'interno. Necessariamente dissociata dalle istituzioni globali, che si laicizzano, e dalle istituzioni ecclesiali, che si miniaturizzano, il senso vissuto dell'Assoluto – Dio universale – trova i suoi indici privilegiati, interni o esterni, in fatti di coscienza. La percezione dell'in-finito ha per segno e per puntualizzazione il provato. L'esperienza è espressa e decifrata in termini più psicologici. Ben di più, in mancanza di poter fare credito alla parole religiose (il vocabolario religioso continua a circolare, ma progressivamente staccato dalla sua significazione prima da una società che gli attribuisce ormai impieghi metaforici e l'utilizza come repertorio di immagini e di leggende), il mistico è deportato, attraverso ciò che vive e attraverso la situazione in cui si trova, verso un linguaggio del corpo. Attraverso un gioco nuovo tra ciò che riconosce interiormente e ciò che è esteriormente (socialmente) riconoscibile della sua esperienza, è condotto a fare di questo lessico corporale il reperto iniziale del luogo dove si trova e dell'illuminazione che riceve».<sup>21</sup>

L'evento che origina la mistica, che sia una illuminazione, un incontro, una visione, in senso molto reale aliena, è dell'ordine dell'estasi, cioè di ciò che mette fuori, esilia da me stesso, piuttosto che ricondurmici; indissociabile dall'assenso che ne è il

---

<sup>20</sup> Questa posizione che legge soprattutto l'aspetto di assenza e di perdita nel fatto della risurrezione potrebbe essere confrontata e integrata, in una riflessione di più ampia portata, con una visione che consenta un ritmo tra assenza e presenza; cfr. E. SALMANN, *'Cur non video praesentem'?* *Sull'esperienza archetipa del cristianesimo*, in «Rivista di Estetica», 6, 97, pp. 107-112.

<sup>21</sup> M. DE CERTEAU, voce «Mystique», p. 875; trad. nostra.

criterio, questa nascita trae dall'uomo una verità che è sua senza essere da lui o per lui. Questa è l'esperienza che i mistici fanno e questo ristruttura un intero sistema di relazione o di rapporti, diventa una potenza non (solo?) di ecclesiologia, ma di vite. E in questo mi pare la provocazione è particolarmente interessante, specie per il discorso di genere.

Questo transito finisce con lasciarci, dunque, con più domande di quante non ne avessimo all'inizio. Ma ci dona anche una struttura fondamentale: c'è stata un'esperienza nella cristianità, quella del discorso mistico, che si è posta di fronte e attraverso a delle biografie straziate, in un contesto di dissoluzione di riferimenti esterni e di fronte ad una apparente vanificazione e irrilevanza, più che non negazione, della operatività della verità cristiana. In questa ricollocazione il discorso mistico mostra una struttura chiave dell'essenza del cristianesimo: la potenza del desiderio, che, compresso tra interiorizzazione e dispersione nella visibilità, ha trovato pratiche di scrittura che tessono e nutrono il tempo, perché un'assenza possa costruire e riorganizzare la vita in modo altrettanto effettivo, e forse anche di più, che non una presenza. Dunque vivere retti e sorretti dal mistero: non c'è forse questione più attuale e aperta che questa.



# La lingua dell'altro come mezzo di propagazione della fede

di Sandra Mazzolini

## Introduzione

Come i concili ecumenici e generali che lo hanno preceduto, anche quello di Trento è stato celebrato con finalità specifiche, che incidono sulla forma e sui contenuti del *corpus* documentario promulgato. Nessuna interpretazione può prescindere da tali limiti oggettivi, così come dalla specificità dell'epoca postconciliare, configurata tra l'altro dall'ampliamento – geografico, antropologico e culturale – delle aree di diffusione del cattolicesimo.

Un testo, attribuito a Francesco Ingoli, primo segretario della S. Congregazione di Propaganda Fide (PF),<sup>1</sup> è esemplificativo in tal senso. Esso delinea un modello di missione differenziato, indicandone i mezzi per la sua messa in atto; il primo – i soggetti della missione – rimanda al modello ecclesiologico tridentino, mentre gli altri tre – dottrine, lingua e stampa – preludono piuttosto alla ricerca di nuove modalità di rapporto con le culture alle quali giunge l'annuncio del Vangelo.

La considerazione della 'lingua dell'altro' diviene la porta di accesso a un più ampio orizzonte simbolico e culturale; l'opera di traduzione dei testi biblici o del linguaggio della dottrina cattolica comporta la possibilità di sviluppi anche contenutistici, declinati nella prospettiva di un'alterità che viene variamente messa in luce e, talvolta, anche riconosciuta. Ancora una volta però, il mondo delle donne passa sostanzialmente sotto silenzio. Nella *Relazione* sono infatti pochissimi i riferimenti espliciti ad

---

<sup>1</sup> F. INGOLI, *Relazione delle Quattro Parti del Mondo*, a cura di F. Tosi, Città del Vaticano 1999.

esso, due ai monasteri femminili,<sup>2</sup> uno al monachesimo femminile etiope<sup>3</sup> e due alle donne «amazzone».<sup>4</sup>

# 1. Francesco Ingoli e la «Relazione delle Quattro Parti del Mondo»

Dal concilio di Trento in poi, «la Santa Sede si preoccupò di riaffermare il suo ruolo di centro mondiale dell'evangelizzazione. In questa prospettiva, la lotta per il ritorno alla Chiesa cattolica di quella parte di Europa diventata protestante e lo sforzo missionario verso i continenti extraeuropei costituiscono le due facce della stessa medaglia».<sup>5</sup> Il 6 gennaio 1622 è fondata la Congregazione di Propaganda Fide, nella cui organizzazione rilevante è l'apporto del suo primo segretario, Francesco Ingoli. Sul suo multiforme impegno ecclesiastico<sup>6</sup> incide la formazione pregressa (in particolare quella giuridica), ma anche una certa attenzione a quel *novum* che proviene dalle diverse aree continentali, a proposito

<sup>2</sup> Il primo è relativo a «un Monasterio di poche monache, la metà delle quali erano luterane, e l'altre si erano conservate cattoliche ancorché coloro, che le reggevano, fossero tutti heretici. Si valevano però ne' divini officij de' salmi, e della scrittura tradotta in Tedesco da Lutero, d'altra sorte non ne tenendo»: *ibidem*, p. 28. Il secondo riguarda la riforma di un monastero (p. 41).

<sup>3</sup> A differenza del giudizio negativo sul monachesimo maschile etiope, per quanto concerne quello femminile l'autore si limita a sottolineare il gran numero di monache. Circa l'origine del monachesimo in Etiopia, non ci sono notizie certe, «ma essi nominano per loro autore un Abbate Eustachio, e delle Monache, perché anche di queste ve se ne trovano in copia, una Tecla Nagmanol, che già vissero più di mille dugento anni sono, et altri nominano per autore, secondo l'antica fama, che vi corre, due Monaci Romani»: *ibidem*, p. 215.

<sup>4</sup> Il primo ricorre nella presentazione iniziale delle caratteristiche dell'Africa, declinate per opposti: in Africa non «mancano ... le donne Amazzone, che, fortemente combattendo, vincono gli huomini»: *ibidem*, p. 180. Il secondo ne menziona l'impiego nelle lotte tra diversi regni africani (p. 221).

<sup>5</sup> F. Tosi, *La memoria perduta di Propaganda Fide. La 'Relazione delle Quattro parti del Mondo', un inedito di mons. Francesco Ingoli, primo Segretario della Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli (1622-1649)*, in F. INGOLI, *Relazione*, p. VII.

<sup>6</sup> Nato a Ravenna il 21 novembre 1578, l'Ingoli studia diritto civile e canonico a Padova. Dopo la laurea (27 maggio 1601), è aggregato al collegio dei dottori ravennati e insegna giurisprudenza. Divenuto nel 1606 uditore del legato della Romagna, il card. B. Gaetani, lo segue a Roma e nel 1617, morto il Gaetani, passa al servizio del card. O. Lancellotti. Gregorio XVI lo nomina precettore del nipote, il card. L. Ludovisi, nominato successivamente arcivescovo di Bologna. Dopo un periodo bolognese, nel 1622 Gregorio XVI lo chiama a svolgere il compito di segretario di PF, incarico che l'Ingoli ricopre fino alla morte (24 aprile 1649): cfr. J. METZLER, *Francesco Ingoli, primo Segretario della Congregazione (1578-1649)*, in F. INGOLI, *Relazione*, pp. 296-332.

delle quali egli raccoglie notizie e informazioni, ritenute utili per programmare *ad hoc* l'attività missionaria.<sup>7</sup> Sono diversi gli indicatori dell'impostazione tridentina del pensiero e dell'azione dell'Ingoli;<sup>8</sup> di conseguenza, la sua visione di missione nel mondo riformato e tra i cristiani orientali è configurata dalle categorie di 'confutazione' degli errori e di 'omologazione' di peculiari tradizioni ecclesiali al modello romano. Va però segnalato che, per quanto concerne la missione tra i 'gentili', non è assente una certa attenzione a specifici elementi culturali e religiosi; su di essi il giudizio non è del tutto negativo.<sup>9</sup> In entrambi i casi, però, la finalità della missione è espressa dalla categoria di 'conversione', che implica la necessità di ricondurre o introdurre i destinatari della missione in seno alla Chiesa cattolica romana.

Il triplice impegno di accentrare su Roma l'attività missionaria, svincolandola dall'ipoteca coloniale e dal potere politico; di formare un clero e una gerarchia autoctoni; di promuovere una pratica missionaria rispettando cultura e tradizioni locali, si traduce in iniziative quali la creazione di una tipografia poliglotta (1626), la fondazione del Collegio di Propaganda (1627), l'organizzazione di una biblioteca specializzata e di un servizio cartografico.<sup>10</sup> Di un certo interesse è la proposta di istituire una commissione di teologi al servizio di PF; in essa convergono sia la ricerca di un più celere disbrigo delle pratiche aperte,<sup>11</sup> sia la consapevolezza che la soluzione dei «dubbi» dottrinali e morali sollevati dai missionari non può essere trovata in posizioni già assodate, delle quali il Santo Uffizio è autorevole portavoce. La soluzione dei «dubbi» presuppone infatti la conoscenza sia delle lingue sia dei contesti culturali, della quale i membri del Santo Uffizio sono sostanzialmente privi.<sup>12</sup> L'Ingoli non ipotizza un'auto-

---

<sup>7</sup> Rapporti dei nunzi, relazioni delle visite a paesi europei e non, lettere dei missionari, letteratura a stampa, incontri personali costituiscono le fonti principali di riferimento dell'Ingoli: cfr. F. Tosi, *La memoria perduta*, pp. XXXII-XLI; J. METZLER, *Francesco Ingoli*, pp. 299-301.

<sup>8</sup> Esemplare è la posizione tenuta nel caso di Mary Ward e dell'ordine religioso femminile da lei fondato, i cui elementi caratterizzanti non sono conformi con i dettami tridentini, ai quali l'Ingoli si attiene strettamente: cfr. *ibidem*, pp. 318-320.

<sup>9</sup> Cfr. F. INGOLI, *Relazione*, pp. 263-267.

<sup>10</sup> Cfr. F. TOSI, *La memoria perduta*, pp. XVI-XVII.

<sup>11</sup> Cfr. J. METZLER, *Francesco Ingoli*, p. 303.

<sup>12</sup> Sul progetto di tale commissione teologica, cfr. J. METZLER, *Controversia tra Propaganda e S. Uffizio circa una commissione teologica (1622-1658)*, in «Annales» 1968-1969, Pontificia Universitas Urbaniana, Romae 1969, pp. 47-62.

noma elaborazione teologica e morale,<sup>13</sup> pone però sul tappeto la necessità di porre un'adeguata attenzione alla 'lingua dell'altro'.

Le linee missionarie dell'Ingoli sono tematizzate anche nella *Relazione delle Quattro Parti del Mondo*, composta da cinque 'lettere' indirizzate al Magni, allora superiore provinciale dei cappuccini di Boemia. Per più motivi la paternità dello scritto, redatto a Roma, è attribuita all'Ingoli;<sup>14</sup> la redazione definitiva va collocata probabilmente entro la prima metà del 1631,<sup>15</sup> dopo un più ampio scambio di vedute con il Magni che, tra il 1626 e il 1628, invia a PF riflessioni sul come promuovere la riforma in Boemia, «se cioè si dovesse tentare la conversione dei protestanti boemi con le armi della predicazione, dell'insegnamento e delle missioni ... o se invece si mostrasse necessario raggiungere l'omogeneità confessionale attraverso l'esercizio violento della persecuzione contro tutti coloro che professavano le idee della Riforma».<sup>16</sup> La necessità di tale scelta pare essere implicata dal fatto che, dopo la battaglia della Montagna Bianca (1620), il cattolicesimo è la sola religione autorizzata in Boemia e Moravia. La finalità della *Relazione* non è espressa esplicitamente; per convincere l'Agucchi a impegnarsi nella revisione del testo che l'Ingoli sta redigendo, il segretario di PF afferma che, in caso contrario, esso non potrà essere presentato né ai cardinali della Congregazione, «ne innanzi li principi di Germania, à quali presuppone detto padre di mostrarla, acciò da quella comprendino l'importanza, e grandezza di questa opera ...».<sup>17</sup> Se la finalità del testo potrebbe essere correlata con l'opera di ristabilimento del cattolicesimo in Boemia, gli orizzonti che esso apre sono però ben più ampi; si tratta infatti di quelli della missione universale della Chiesa in Europa, Asia, Africa e America e delle attività di PF. Questioni religiose e culturali si intrecciano con problemi politici e sociali, in una doppia ottica di fondo: valutazione di quanto già in atto; indicazione di prospettive e priorità.

---

<sup>13</sup> A proposito di temi dogmatici, l'Ingoli non consente il dibattito – in sinodi o in concili provinciali o nazionali – neppure su materia non ancora definita, ritenendolo di pertinenza della Santa Sede o dei concili ecumenici: cfr. J. METZLER, *Francesco Ingoli*, p. 323.

<sup>14</sup> Per l'attribuzione del testo, utile è l'analisi di sette lettere (la prima è del 20 marzo 1629, l'ultima del 1° dicembre 1629) che il segretario di PF indirizza all'Agucchi, allora nunzio a Venezia: cfr. F. Tosi, *La memoria perduta*, pp. XVIII-XIX.

<sup>15</sup> Cfr. *ibidem*, pp. XXVI-XXVIII.

<sup>16</sup> Cfr. *ibidem*, p. XXI.

<sup>17</sup> Lettera di F. Ingoli a G.B. Agucchi (20 marzo 1629), *ibidem*, p. XX.

## 2. Una missione differenziata

La *Relazione* contiene annotazioni sia sull'indole dei popoli, sia sulle loro credenze religiose, sia sull'attività della «propagazione della fede». La descrizione delle missioni in corso e l'indicazione di ulteriori campi missionari si intrecciano con la puntualizzazione di aspetti problematici, tra i quali si registra il rapporto con i colonizzatori europei<sup>18</sup> e la diffusione dell'Islam.<sup>19</sup> Emerge un panorama diversificato con però delle costanti, quali il problema delle relazioni tra i vari ordini; la diversità del metodo missionario dei gesuiti e degli altri religiosi; la necessità di istituire una gerarchia locale e di potenziare la cooptazione e la formazione del clero indigeno, infondatamente osteggiate dai religiosi europei; l'utilità di parlare la lingua locale<sup>20</sup> e di conoscere le tradizioni religiose e culturali.<sup>21</sup> Non pochi passi della *Relazione* rimandano a una visione differenziata di missione, che presuppone un peculiare modo di immaginare l'alterità, sulla base di una conoscenza non sempre oggettivamente fondata. Esemplificativo in tal senso è il quadro d'insieme delineato nelle pagine introduttive dello scritto sull'America, che tematizzano il fondamento scritturistico dell'attività missionaria in chiave simbolica e che correlano modalità e contenuti della missione e indole e cultura dei popoli. L'Ingoli utilizza metodologia e conoscenze proprie della sua epoca; in questo senso, molti giudizi risultano oggi non condivisibili, mentre non superata è l'attenzione alla 'diversità' dell'altro, riconoscendone elementi positivi.

La finalità della scoperta dell'America è riletta nella prospettiva dell'evangelizzazione, in rapporto con le altre «parti del mondo». La diffusione dell'islamismo in Africa e in Asia e la Riforma in Europa hanno causato perdite alla Chiesa cattolica, alle quali sopperisce la scoperta di nuovi territori ove annunciare il Vangelo, nei quali però, come riconosce lo scrivente, permangono tracce della «vera religione». Il discorso è poi sviluppato nella

---

<sup>18</sup> Ai problemi derivanti dal complesso rapporto con il Patronato Regio, si assommano quelli conseguenti dalla politica coloniale olandese e inglese, mediante la quale le idee riformate trovano spazio e possibilità di diffusione in contesti extraeuropei o influiscono sulle Chiese orientali: cfr. *ibidem*, pp. 71-78; cfr. anche 107, 153; 250-251, 253-255, 258, 261-262.

<sup>19</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 107, 144, 146; inoltre pp. 180, 190, 191-192, 200, 212, 216-218.

<sup>20</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 85, 90, 143.

<sup>21</sup> Cfr. *ibidem*, p. 127; cfr. anche p. 196; pp. 265-267.

prospettiva teologica della storia che tende alla propria consumazione, quando il Vangelo sarà diffuso dovunque.<sup>22</sup> Il «dovunque» allude alle quattro parti del mondo; quattro è anche un numero biblico, la cui simbologia è ripresa con un particolare riferimento ai quattro evangelisti, ognuno dei quali è rappresentato da una peculiare figura simbolica. Tale lettura consente di associare, per una certa corrispondenza, ogni evangelista – e ciascuna figura che lo rappresenta – con una specifica parte del mondo;<sup>23</sup> prospettive significative di ogni Vangelo sono così correlate con l'indole e la cultura proprie dei popoli europei, asiatici, africani e americani, configurate anche dalla collocazione geografica, dalla situazione climatica e da quella religiosa. Da tale articolata correlazione conseguono ulteriori indicazioni di metodo e di contenuti per una prassi missionaria differenziata.<sup>24</sup>

Posta sotto la protezione di Matteo, rappresentato da una figura in sembianze umane, l'Asia è il luogo della creazione dell'essere umano e dell'Incarnazione; qui si sono «prodotte ... tutte le arti, e le scienze, per mezzo delle quali [l'uomo] poteva salire alla naturale cognitione con Dio». Poiché gli abitanti dell'Asia sono «per lo più sottili ingegni, et alle speculationi inclinati et all'arti ingegnose; e né più meno inclinano alla religione ...», i missionari devono essere «huomini scienziati, e di sottile intendimento, et atti ad insegnare».<sup>25</sup> Triplice è la finalità della loro missione: «disputare co' loro dottori, e convincerli; ... guadagnare li Principi, et altri grandi con l'astronomia, e la geometria»; convincere «gentili» e «Maumetani» degli errori della loro religione. I mezzi più convenienti da mettere in atto sono di conseguenza «la notitia delle lingue, e spetialmente la destrezza dell'ingegno, per accomodarsi a tante varietà di costumi».

L'evangelista Marco è protettore dell'Europa; nel leone che lo raffigura c'è una certa somiglianza con l'indole dei popoli

<sup>22</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 231-232.

<sup>23</sup> Cfr. *ibidem*, p. 232.

<sup>24</sup> Scrive l'Ingoli che «nelle medesime [immagini] la divina Sapienza volle porgerci alquanto di lume di quel che doveva nella predicatione avvenire ... E tutto ciò potrà ancora valere ad accender tanto più gli animi de' Missionarij al zelo della propagatione della fede; scorgendo da un lato la divina disposizione, che tanto sotto la figura de' quattro animali racchiuse; e dall'altro considerando, che in quella parte della terra, ove si troveranno a predicare l'Evangeliio, havranno da pigliarsi per protettore l'Evangeliista ad essa più conveniente, e da usare i modi, che secondo le proprietà de gli animali, alla conversione della medesima saranno più acconci»: *ibidem*, p. 233.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 234.

europei, «poiché nella grandezza de gli animi, nella fortezza militare, e nell'arte, e maestà del dominare vincono tutte le altre nationi del Mondo». Data tale indole, gli europei, «si convertono più facilmente col prestar fede all'autorità dell'Evangelio, e della Sacra Scrittura, e con la libertà, e sincerità del trattare, che con altri humani mezzi».<sup>26</sup> Perciò è conveniente che i missionari si avvalgano «e della sincerità del trattare, et della autorità divina, et humana. Per l'una havranno da procedere con maniere nobili, e generose, et aperte, e con l'altra da esser ben forniti, per convincere gli heretici, delle autorità della Sacra Scrittura, secondo il senso de' padri della chiesa cattolica interpretata». Inoltre, «si studieranno di stabilire l'autorità della Chiesa, riducendola come conviene, ad un sol capo leonino, cioè al Romano Pontefice, et ad un solo corpo di chiesa; cioè alla Cattolica Apostolica e Romana, perché in tal guisa tutte le controversie si verranno a finire».

Protettore dell'Africa è Luca, simboleggiato dal bue, il quale allude a tratti peculiari dell'indole anche religiosa africana. Dal punto di vista della religione, gli africani sono superstiziosissimi; alle «stolte idolatrie» raffigurate dall'antico culto egiziano del Bue Api, si contrappone il «il Bue di Luca col suo Evangelio, come figura del vero sacrificio, e dell'ottimo culto divino, e come simbolo della patientia di Christo, il quale haveva insegnato a portare non l'aspro giogo della servitù, ma il soave di lui proprio».<sup>27</sup> Dal Vangelo di Luca, del quale sono puntualizzati temi quali sacerdozio, nascita e infanzia e sacrificio di Cristo, i missionari possono desumere argomenti e modi di predicare il Vangelo<sup>28</sup> a destinatari, tra i quali si distingue chi è più semplice, chi più astuto e chi maggiormente incline al ragionamento speculativo.<sup>29</sup>

L'America è posta sotto la protezione di Giovanni, simboleggiato dall'aquila, che «nelle Sacre lettere significa le cose divine, et l'humane, e l'imperio spirituale, e 'l temporale, et in particolare dinota la conquista de' paesi, e la transportatione delle colonie».<sup>30</sup>

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 235.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 236; cfr. anche p. 237. Nella prospettiva della contrapposizione a tali «stolte idolatrie» e della compassione per la correlata «cecità», l'Ingoli rilegge l'episodio della fuga in Egitto: cfr. *ibidem*, p. 236.

<sup>28</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 236-237.

<sup>29</sup> I primi due casi richiedono modi facili e semplici; con gli altri «si vogliono adoperare le cose sacre, et alte e misteriose, posteci davanti dal Bue, figura del sacerdotio, e del sacrificio»: *ibidem*, p. 237.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 238.

La simbologia biblica dell'aquila è illustrata più diffusamente con riferimento all'opera missionaria.<sup>31</sup> La descrizione dell'indole dei nativi è associata con quella della loro religione; l'Ingoli introduce una distinzione, riconoscendo nella religione dei messicani e dei peruviani una certa conoscenza di Dio, che è lontana o assente nelle tradizioni religiose degli altri popoli amerindi.<sup>32</sup> Per tutti, però, è «necessaria la luce della divinità, che da alto ne apporta l'Aquila di Giovanni» e non si esclude la forza – simboleggiata dal tuono<sup>33</sup> – per distruggere idolatria e vizi. Con alcuni, i missionari devono mettere in campo ragioni più chiare e semplici, mentre con altri quelle più forti e vigorose, «et quindi, traendoli pian piano in alto, dovranno dall'Idolatria ... sollevarli col volo, e la vista dell'aquila, a conoscere et adorare il vero sole di giustitia Christo Signore Nostro. Et oltr'a ciò, ritirandoli dalla preda delle vane superstizioni, e delle fattucchiere, alle quali sono inclinatissimi, additar loro i sodi nutrimenti celesti».<sup>34</sup>

Questa attenzione alla diversità culturale e religiosa dei vari contesti recepisce prospettive teologiche e missionarie già elaborate e attuate. Rilevante è però il fatto che l'autore sia il segretario di PF, che ne opera una certa sintesi; esse costituiscono per così dire le linee-guida che informano scelte operative e di mezzi, ai quali è dedicata la quinta relazione.

### 3. *I mezzi della propagazione della fede: dottrine, lingue, stampa*

La responsabilità della propagazione della fede è compito proprio del papa, al quale è affidato il governo della Chiesa per il quale si avvale «di tre ordini di persone ecclesiastiche, cioè de Cardinali, de Vescovi e d'altre a quell'inferiori».<sup>35</sup> Oltre alle

<sup>31</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>32</sup> In tali tradizioni religiose sono già presenti gli aiuti sufficienti per la salvezza; l'Ingoli sottolinea la somiglianza con elementi cristiani e richiama la prassi missionaria di Paolo all'areopago di Atene (cfr. At 17, 22-23): cfr. *ibidem*, pp. 263-267.

<sup>33</sup> Cfr. Mc 3, 17.

<sup>34</sup> F. INGOLI, *Relazione*, p. 240. Le modalità della missione sono determinate anche da una diversa tipologia religiosa: cristiani (la missione consiste nell'applicazione e nella correlata verifica del Tridentino), 'gentili' che vivono tra i cristiani, ovvero i nativi e coloro che sono portati da fuori (il riferimento è agli schiavi africani: cfr. *ibidem*, pp. 244-245. 258), e 'gentili' che abitano zone nelle quali i cristiani sono assenti (pp. 242-247).

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 271.



persone,<sup>36</sup> sono anche necessari strumenti adeguati,<sup>37</sup> che l'Ingoli individua nelle dottrine, nelle lingue, nella stampa. Un modello gerarchico di Chiesa e il problema della formazione guida la scrittura del testo dedicato alle persone, mentre quello sugli altri tre mezzi è riferibile pure al rapporto complesso tra la tradizione cristiana cattolica e gli 'altri'.

– *Le dottrine.* La conversione, fine della missione ecclesiale, presuppone specifiche conoscenze («scienza») da acquisire «con l'arte, e con gli studij; né basta la sacra [scienza], ma vi bisogna etiandio alcuna parte della profana».<sup>38</sup> La diversa appartenenza religiosa discrimina gli uomini in cinque «tipi» – eretici o scismatici, ebrei, musulmani, «gentili» e membri di «mescolate sette»<sup>39</sup> –, ognuno dei quali «richiede la dottrina a sé più conveniente, havuto anche riguardo alla qualità de gl'ingegni delle nationi», illustrata nelle quattro precedenti relazioni. La presentazione della «dottrina a sé più conveniente» è sostanzialmente generica sotto il profilo dei contenuti; il rimando ad autori non meglio precisati – la cui conoscenza sembra però presupposta – non consente puntualizzazioni; dal punto di vista metodologico sono invece messi a tema i diversi modi di approccio, la necessità della conoscenza di testi e fonti propri e altrui e di quella linguistica.

La competenza del teologo scolastico non è sufficiente «per abbatter alcuno heretico, massimamente quelli, che dalle moderne heresie sono infetti, perché essi fuggono la forza o la sottigliezza de gl'argomenti della scolastica». Le dispute controversistiche devono allora essere associate con uno

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, pp. 271-279.

<sup>37</sup> L'Ingoli precisa che l'unica causa efficiente della propagazione della fede è lo Spirito Santo, congiuntamente con l'ardore della carità. Argento e oro il più delle volte impediscono o mettono a rischio la conversione: cfr. *ibidem*, pp. 288-289, 287.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 280.

<sup>39</sup> L'Ingoli richiama anche una «terza specie di infedeli», peggiore delle altre; non appartengono a nessuna tradizione religiosa, né «hanno niun principio di fede, se non di quel che veggono, e toccano con le mani. Questi chiamati politici, e libertini, et in una parola sono Ateisti, partoriti dall'heresie de nostri tempi, ma che sono però sparsi non meno fra i Cattolici, che fra gl'heretici. Sono difficilissimi sopra tutti gli altri da conquistare, si perché non si scuoprono, né vogliono esser tenuti per tali, come perché mancando loro il principio della fede, ch'è la notizia, e la credenza del vero Iddio, s'assomigliano a coloro, che negano i principij delle scienze, contro de quali non è da disputare»: *ibidem*, p. 281.

«studio speciale intorno a i luoghi della scrittura controversi», per essere in grado di smascherare la non integrità dei testi biblici utilizzati dagli altri cristiani e di confutarne le interpretazioni. Profilo controversistico e conoscenza della lingua e dei testi ricorrono anche a proposito della conversione degli ebrei; pur sottolineandone la pervicacia, «nondimeno accade alle volte che se ne faccia alcuno acquisto ...: ma bisogna in particolare esser valente nella lingua loro, et haver letto gli antichi rabbini». Per quanto concerne musulmani, «gentili» e i «mescolati di varie sette» sono richieste invece altre «dottrine» e «maniere», a proposito delle quali l'Ingoli si rimette ad autori «che hanno scritto per distruggere le false opinioni delle genti così antichi, come de' mezzani tempi, e moderni». <sup>40</sup>

- *Le lingue*. Una lingua comune veicola le relazioni tra persone e popoli; essa è perciò un mezzo indispensabile per l'annuncio del Vangelo. L'Ingoli distingue tra lingue «letterali» e lingue «volgari». Le prime sono quelle «nelle quali la Sacra Scrittura o tutta, o in parte si trova essere stata anticamente tradotta; perché oltre all'Hebrea ..., veggiamo la scrittura voltata nella Greca, Latina, Caldea, Siriaca, Arabica et Illirica ...». Latino, illirico, arabo sono lingue anche parlate (le prime due in Europa, la terza in Asia e Africa), mentre ebraico, caldeo, siriano e greco 'letterale' «sono [invece] più utili per l'intelligenza de' sensi letterali della Scrittura, o per opporsi a gli Hebrei, et agl'heretici e scismatici, che le corrompono, che per propagare la fede a i popoli volgari». <sup>41</sup> Le lingue «volgari» sono quelle «che ... popolarmente s'usano, e queste per la conversione de popoli sono di maggior rilievo, non potendosi senza di quelle trattar con esso loro». Dopo aver elencato per aree continentali varie lingue utili da conoscere, è posta in rilievo l'opportunità di una loro conoscenza previa, che ne giustifica lo studio nei collegi e nelle case dei religiosi, «non potendosi in altra maniera, né predicare la parola di Dio, né propagar la santa fede nostra, et acciò che possano impararle più di leggieri, ella [la Congregazione] va a poco a

---

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 282.

poco facendo comporre, e stampare delle grammatiche, e de vocabolarij delle principali lingue, che al mondo s'usano».<sup>42</sup>

- *La stampa.* La lingua scritta è utile per due ragioni: «l'una per supplire il difetto della memoria di coloro, che presenti ascoltano gl'insegnamenti de Missionarij, l'altra per comunicare li medesimi insegnamenti non solo a i presenti ascoltanti, ma anche a i lontani, e non solo a i viventi, ma a i posterj». A differenza dei tempi antichi, l'opera di scrittura è favorita dalla stampa «nella quale possono tutte le lingue etiam di barbare trasferirsi, ancorché il modo tenuto dai popoli del Perù, e d'altre parti delle Indie occidentali, che usavano più tosto de fili con alcuni contrasegni, che de caratteri per tener memoria delle cose loro ...».<sup>43</sup> A proposito della stampa, l'Ingoli menziona l'attività della tipografia di PF, elencando i libri pubblicati, che confermano così una visione differenziata di missione.<sup>44</sup> Testi dottrinali, storici, apologetici, confutazioni, raccolte di autori di diverse tradizioni cristiane e religiose, grammatiche e dizionari attestano infatti che la stampa è un imprescindibile mezzo di diffusione della dottrina cattolica, nel senso sia della confutazione delle altre tradizioni cristiane, sia della sua comunicazione in altri contesti culturali.

*La Relazione delle Quattro Parti del Mondo* apre squarci su prospettive ritenute oggi, nella Chiesa del concilio Vaticano II, *conditio sine qua non* dell'evangelizzazione. Il progetto di una missione diversificata e l'attenzione posta sulla 'lingua dell'altro' in quanto chiave di accesso ai vari universi culturali e religiosi dell'umanità è il punto di partenza di un percorso che, a distanza di secoli, conduce a tematizzare il rapporto con l'altro in chiave dialogica. Per l'Ingoli, il conseguimento della conversione non può

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 283.

<sup>43</sup> *Ibidem*, pp. 283-284.

<sup>44</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 284-287. Dopo soli sette anni dall'inizio dell'attività, i libri sono stati stampati in 7 lingue; dopo una decina di anni, le lingue sono 23. Due elenchi (l'uno del 1633, l'altro del 1773) consentono di verificare su un lasso di tempo abbastanza ampio le linee editoriali della tipografia di PF. Tra i testi stampati ci sono grammatiche, dizionari, catechismi, strumenti pastorali (messali, breviari ecc.), testi dottrinali, storici, apologetici, traduzioni, raccolte di opere di autori della tradizione cristiana orientale e di quelle ebraica ed araba: cfr. W. HENKEL, *The Polyglot Printing-office of the Congregation. The Press Apostolate as an Important Means for Communicating the Faith*, in J. METZLER, *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum. 350 anni a servizio delle missioni 1622-1672, I/1: 1622-1700*, Rom - Freiburg - Wien 1971, pp. 346-348.

più, come in un passato neppure tanto lontano, passare attraverso la via della violenza; occorre seguire quella che egli definisce la «via apostolica», nella quale la conoscenza della 'lingua dell'altro' è decisiva. La finalità è ancora sostanzialmente la confutazione della posizione altrui o la diffusione del proprio credo (la «vera religione»), ma non mancano indicatori di una certa attenzione agli altri mondi. Soltanto a partire dal Vaticano II, la conoscenza della 'lingua dell'altro' sarà compresa nell'ottica del dialogo che presuppone l'assunzione piena dell'identità dei due interlocutori, così come essa è autoconsapevolmente conosciuta ed espressa da ciascuno dei partner in dialogo. Il dialogo, allora, ha peculiari dignità e statuto epistemologico; proprio per questo esso non è mezzo per convincere l'altro portandolo dalla propria parte, ma strumento per conoscere meglio l'altro, a partire da ciò che l'altro afferma esplicitamente e consapevolmente di sé, della propria identità e della propria visione – anche religiosa – del mondo. Da tale fondata conoscenza dell'alterità, non c'è dubbio che consegua anche la possibilità di approfondire i dati della fede, che la Chiesa crede e annuncia (cfr. RMi 56).

# Maschile e/o femminile

Un confronto 'prospettico'  
tra concilio di Trento e concilio Vaticano II

di *Andrea Grillo*

«Rifiutando di dare a se stessi il posto della verità, [i cristiani] possono confessare la loro fede in ciò che osiamo chiamare Dio – Dio, indissociabile per noi dall'esperienza che rende gli uomini contemporaneamente irriducibili e necessari gli uni agli altri. Non so che cosa diventerà la religione domani, ma credo fermamente all'urgenza di cercare questa teologia pudica e radicale.»

Michel DE CERTEAU<sup>1</sup>

Le questioni che vorrei mettere in campo, all'interno di questo momento conclusivo del convegno, e tenendo conto di tutto quanto si è detto in questi giorni di intenso lavoro, si presentano secondo una essenzialissima successione, che qui vorrei soltanto accennare inizialmente e programmaticamente.

Vorrei dedicarmi alla ricerca di quale impatto abbia riservato al magistero ecclesiale il mutamento di stile accaduto con il concilio Vaticano II rispetto allo stile tridentino. Nella continuità della tradizione, non si può negare che la scelta di inaugurare un magistero esclusivamente 'pro-positivo', uscendo dallo stile prevalentemente 'de-negativo' del passato, abbia avuto un rilievo non da poco sulla prospettiva particolare che qui viene considerata. Senza pretendere di identificare – in un modo che sarebbe comunque semplicistico, ambiguo e ingiustificato – lo stile del concilio tridentino con una caratteristica 'maschile' e lo stile del Vaticano II con uno stile 'femminile', dobbiamo comunque considerare

---

<sup>1</sup> M. DE CERTEAU, *Debolezza del credere*, Troina (Enna) 2006, p. 239.

che proprio tale mutamento di 'stile percettivo ed espressivo' ha recato alla Chiesa nuove opportunità e nuovi problemi.

Se consideriamo il versante delle 'opportunità', non facciamo fatica a notare lo slancio ideale, l'espressione di fede, di speranza e di carità che ha saputo emergere da questo grande mutamento di metodo, di paradigma, di stile ecclesiale e di comprensione pastorale. Una chiesa che non condanna e non dogmatizza, ma che anzitutto annuncia, serve, celebra non può non fare notizia, non può non colpire e commuovere, credenti e non credenti. Per la prima volta, nella sua storia, il magistero conciliare e papale assume il compito e la responsabilità di una proposta complessiva e positiva sulla celebrazione del culto, sulla rivelazione della Parola, sulla Chiesa e sul rapporto con il mondo. Quattro capisaldi del rapporto con il mistero vengono assunti tematicamente e positivamente come argomento di autorità magisteriale. Ogni riduzione del concilio Vaticano II a 'mera pastorale' – della quale abbiamo letto miopi letture anche sui nostri bravi quotidiani cattolici – costituisce un clamoroso fraintendimento del passaggio magisteriale in gioco. Non si tratta di 'meno', ma di 'molto di più' del magistero negativo, pur senza nascondere tutti i problemi che questo 'molto di più' apre nel corpo grande e complesso della Chiesa.

Proprio quest'ultima considerazione deve restare lungimirante, e tutto questo costa fatica. La difesa della 'scelta pastorale' del concilio Vaticano II – con la entrata di un linguaggio e di una sensibilità apertamente 'femminile' (ossia narrativa, non definitoria, relazionale, simbolica, rituale ecc.) nella espressione ufficiale della Chiesa – non permette di trascurare i rischi che essa comporta. Anzitutto essi sono legati al permanere e al sovrapporsi di un lessico pastorale complesso ad un canone disciplinare semplice. Se bene riflettiamo vediamo come una parte delle incomprensioni e dei fraintendimenti degli ultimi decenni derivano dalla incapacità delle 'parti' in campo di intendere appieno le intenzioni dell'altra. Ossia le logiche diverse – anche se non antitetiche – tra pensiero semplice e pensiero complesso.<sup>2</sup>

In particolare vorrei soffermarmi sul rischio di una sovrapposizione di magistero negativo e positivo che può avvenire – e di

---

<sup>2</sup> Non mi sembra esagerato considerare il confronto tra concilio di Trento e concilio Vaticano II corrispondente alla tensione tra 'paradigma della semplicità' e 'paradigma della complessità'. Sul tema rinvio all'importante studio di G. BONACCORSO, *Il corpo di Dio. Vita e senso della vita*, Assisi 2006.

fatto in più di un caso è già avvenuta – in una modalità che non è esagerato definire totalmente distorta. Ossia se mai si volesse unire la comprensione del magistero tipica della fase de-negativa (maschile) con l'ampliamento di competenze che inevitabilmente discende dall'atteggiamento pro-positivo (femminile), ci renderemmo conto che il rischio non è solo eventuale, ma sotto gli occhi di ogni osservatore che voglia essere davvero spregiudicato. Utilizzare il concilio Vaticano II semplicemente come 'estensione lessicale e materiale di competenze', per riservare al concilio Tridentino e Vaticano I ogni autorevolezza canonica in fatto di prescrizione e di approccio, significa smarrire la comprensione essenziale di ciò che è in gioco in questo complesso e sorprendente 'passaggio'. Qui, appunto, accade qualcosa che non può essere inteso semplicemente come 'continuità della tradizione', senza mistificare la storia, senza essere costretti a continue finzioni giuridiche o congetture fattuali. E l'esempio massimo di questo clamoroso equivoco, come vedremo alla fine, resta pur sempre la logica contorta del motu proprio *Summorum Pontificum* del 2007.

Nel mio breve percorso vorrei mettere brevemente alla prova questi snodi con alcune piccole o grandi questioni liturgico-sacramentali.

### 1. *Il concilio Vaticano II e le diverse esperienze del mistero*

Nel discorso conclusivo che sanciva ufficialmente la assise conciliare nel dicembre del 1965, il papa Paolo VI pronunciava una famosa espressione dalla quale possiamo cominciare la nostra riflessione:

«La Chiesa del Concilio, sì, si è occupata, oltre che di se stessa e del rapporto che a Dio la unisce, dell'uomo quale oggi in realtà si presenta: l'uomo vivo, l'uomo tutto occupato di sé, l'uomo che si fa non soltanto centro d'ogni interesse, ma osa dirsi principio e ragione di ogni realtà. Tutto l'uomo fenomenico ... si è quasi drizzato davanti al consesso dei Padri conciliari ...»<sup>3</sup>.

Per ricostruire il senso autentico della evoluzione magistrale e teologica, e per offrirne una ermeneutica sincera, bisogna

---

<sup>3</sup> Paolo VI, *Allocuzione alla Ultima sessione pubblica del Concilio Ecumenico Vaticano II*, 7 dicembre 1965, in [http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/speeches/1965/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19651207\\_epilogo-concilio\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio_it.html)

recuperare serenamente, senza affanno e senza angoscia, senza rimorsi e senza rimpianti, il quadro storico e ecclesiale dal quale scaturì la storia di un rinnovamento – teologico, ecclesiale, ma direi ancor più metodologico – del quale ormai siamo tutti figli e nipoti. In quanto tali abbiamo un ‘dovere della memoria’ che non è affatto cosa facile. Il ripensamento della identità ecclesiale che il concilio ha proposto e realizzato comporta, anche per noi, una fatica concettuale e corporea tutt’altro che agevole. Avere di fronte «tutto l’uomo fenomenico» – sia maschile sia femminile – causa una non piccola fatica nel corpo dei soggetti umani ed ecclesiali.

Il concilio Vaticano II, in effetti, è stato un evento con cui la Chiesa cattolica ha profondamente ripensato la propria identità, la propria relazione con se stessa e con il mondo. Noi ci troviamo perciò oggi – a a quasi cinquant’anni dalla fine di quell’evento – nella esigenza di ‘ripensare un tale ripensamento’, con la coscienza che non solo dobbiamo farlo diventare l’oggetto del nostro studio, ma dobbiamo anche saperlo ricevere tuttora come quel soggetto capace di sollecitare la ragione, di scaldare il cuore e di dare nuovo slancio al corpo.<sup>4</sup>

Anche di corpo occorre parlare, non solo di ragione e di cuore, se è vero che questo nostro corpo e il corpo della Chiesa si incontrano e si richiamano nel Corpo di Cristo, fino a confondersi e a incrociarsi. Proprio dal corpo, dunque, – da questo mio corpo vissuto – vorrei iniziare, riprendendo così anche quella nota autobiografica che il dibattito sul concilio spese volte manifesta, portando molti di coloro che intervengono a soffermarsi significativamente sulla relazione emozionata e commossa tra la loro vita e il fatto del concilio, tra le età del corpo e gli eventi del Vaticano II: «quando avevo 16 anni ...», «quando mi trovavo a Roma ...», «quando vidi per la prima volta gli altari girati ...» ecc.

Ebbene, su questo piano debbo riconoscere che per me il concilio Vaticano II è un poco come il mio battesimo: io l’ho vissuto quando ancora «non c’ero», essendo nato nel 1961. Per me, come per tutti quelli nati dalla fine degli anni Cinquanta in poi, il concilio

---

<sup>4</sup> È quindi utile ricordare che il ‘nostro’ ripensamento rischia molto (direi quasi tutto) se dimentica di avere a che fare con un ripensamento già effettuato, e del quale viviamo. Altrimenti potremmo facilmente cadere nel pericolo e nella tentazione di ridurre il concilio ai nostri criteri di rilettura, perdendo così molto della specificità del metodo conciliare, che consiste appunto non tanto nel mutare gli ‘oggetti’ della attenzione ecclesiale, ma di mutare le forme di vita con cui tali oggetti vengono sperimentati ed espressi!



è semplicemente l'orizzonte ecclesiale in cui si è iscritta la storia del nostro corpo, del nostro cuore e della nostra ragione. Questa è veramente la forza della tradizione e ciò non può sorprendere, anzi ci induce a scoprire che per queste nuove generazioni vale un principio diverso da quello delle precedenti: esse hanno – irrimediabilmente e provvidenzialmente – il concilio alle loro spalle, possono e debbono senz'altro 'ripensare' il concilio, ma sono state sollevate dal problema non piccolo di 'pensarlo' in prima battuta. La nostra possibilità di 'ri-pensamento', perciò, presuppone che qualcun altro, prima di noi, abbia pensato il concilio, senza di noi ma per noi e quasi in vista di noi, perché a noi fosse data quasi un'altra vista, un'altra visuale, un'altra prospettiva, sulla Chiesa e sul mondo, sull'uomo e su Dio.

Ciò non toglie, anzi, implica necessariamente, che proprio in un tale ripensamento strutturalmente *après coup*, le nuove generazioni – quelle non dei padri o dei fratelli del concilio, ma dei figli – abbiano curiosità nuove, esigenze diverse, priorità talora disarmoniche o capovolte addirittura.

## 2. *Il concilio Vaticano II e la «simpatia» verso/con l'altro: una questione di metodo*

A ragione si è soliti ricordare con forza il concilio Vaticano II come la inaugurazione di un nuovo atteggiamento di 'simpatia' da parte della Chiesa cattolica nei confronti del mondo e dell'uomo moderno. Ciò facendo, spesso si ritiene avvedutamente di riferirsi non soltanto alla Costituzione conciliare *Gaudium et Spes*, ma anche a tutte le altre tre Costituzioni conciliari: a *Sacrosanctum Concilium*, a *Lumen Gentium* e a *Dei Verbum*. Proprio in questo quadruplice riferimento sta non soltanto un contenuto più ricco, ma anzitutto una scelta metodologica del tutto decisiva.<sup>5</sup>

In effetti il concilio, con una coscienza ancora assai opaca e parziale – per certi versi anticipando col corpo e con l'azione la sua *mens* e la sua *intentio* più autentica – ha dato luogo a una

---

<sup>5</sup> Purtroppo, tale opzione non è fatta propria dalla importante sintesi sulla Teologia contemporanea proposta con competenza dalla Scuola teologica milanese: cfr. F.G. BRAMBILLA - S. MACCHI - G. ACCORDINI (edd), *La teologia del Novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*, Milano 2009, che ignora totalmente la componente liturgica del rinnovamento conciliare.

riscoperta centrale: la rivelazione e la fede sono eventi dei quali possiamo avere una esperienza in molti modi e per vie plurime. Il concilio non solo non si è spaventato di questa pluralità, non ha cercato facili forme di *reductio ad unum*, ma piuttosto ha voluto percorrere fino in fondo quattro diverse strade, che giungono tutte allo stesso punto, tuttavia percorrendo paesaggi diversi e dischiudendo orizzonti differenti.

Per questo motivo, ripensare davvero il Vaticano II significa anzitutto rivedere, modificare, correggere una recezione troppo semplice e troppo lineare del suo 'insegnamento'.<sup>6</sup> La antropologia che emerge dal concilio Vaticano II, in effetti, non è soltanto quella che troviamo nelle note espressioni di *GS*, ma anche quella che desumiamo da *SC*, da *DV* e da *LG*. Addirittura, potremmo dire che *GS*, da questo punto di vista, appare in prima istanza certamente come il documento più 'avanzato', ma nella recezione può essere il più lineare e il più indolore, poiché esso segue uno stile comunicativo in cui i contenuti nuovi sono mediati in una forma classica (ossia in uno stile di elaborazione culturale della tradizione teologico-filosofica degli ultimi due secoli). Viceversa i documenti che paiono legati a prospettive meno teoreticamente elaborate (come *SC* o *DV*) possono diventare antropologicamente (e quindi teologicamente) molto più provocatori, poiché ripropongono contenuti più 'classici', ma lo fanno in una forma rinnovata. Essi affermano, in sostanza, che non basta una definizione dell'uomo, una metafisica dell'essere e neppure una dogmatica del mistero, ma occorre ripartire da dati elementari (ma non per questo meno impegnativi) come l'ascolto della Parola, la celebrazione del rito, la pratica della relazione di comunione ecclesiale e l'esperienza del mondo. Sono queste 'forme di vita cristiana' a meritare una nuova attenzione prioritaria: per la questione antropologica, ivi compresa anche la questione di 'genere', anche oggi queste appaiono come le sfide più radicali e più decisive.

---

<sup>6</sup> Cfr. G. COLOMBO, *Vaticano II e postconcilio. Uno sguardo retrospettivo*, in «La Scuola Cattolica», 133 (2005), pp. 3-18; A. MELLONI, *Chiesa madre, chiesa matrigna. Un discorso storico sul cristianesimo che cambia*, Torino 2004; G. ROUTHIER, *A 40 anni dal Concilio Vaticano II. Un lungo tirocinio verso un nuovo tipo di cattolicesimo*, in «La Scuola Cattolica», 133 (2005), pp. 19-52; SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI, *A quarant'anni dal Concilio. VI Forum del Progetto Culturale*, Bologna 2005.

3. «*Tutto l'uomo fenomenico*» e le persistenti tentazioni di riduzione formalistica

Come abbiamo visto, la grande sintesi conciliare ci consegna non tanto singoli contenuti nuovi, ma un rapporto metodologicamente rinnovato con forme di vita e con esperienze elementari nelle quali la chiesa si trova simbolicamente unita al suo Signore. Da ciò appare chiaramente che non è più possibile leggere (o rileggere) e neppure pensare (o ri-pensare) il concilio Vaticano II sostituendo al 'suo' metodo proprio quell'altro metodo e quell'altra forma di approccio, guarda caso proprio quella che il concilio ha voluto/dovuto superare.

Per specificare meglio questa idea vorrei proporre qui due brevi esempi di carattere teorico, ma significativi di una vera e propria 'distorsione' nella recezione del concilio Vaticano II:

- *Il rapporto fede/ragione*. Sul piano del rapporto tra ragione e fede, è del tutto vero che oggi un serio impegno di rimotivazione della ricerca razionale sulla dicibilità-plausibilità della fede ha bisogno di nuovo slancio e di rinnovata convinzione. Ma è anche necessario riconoscere che tale ripresa non può non far tesoro di una concezione di 'ragione' che riscopra in quali modi il simbolo, il rito, il linguaggio le «diano a pensare» (P. Ricœur). È importante che non si cada nella tentazione di una riduzione della esperienza ad un pensiero monologico e autosufficiente, che voglia decidere della questione antropologica senza assumere su di sé il compito di percorrere le vie lunghe della parola autorevole, del simbolo rituale, del legame ecclesiale. Qui, francamente, le scienze umane/naturali non sono solo 'sospette', mentre è oltremodo sospetta l'intenzione di farne a meno.
- *Teologia e «reductio in mysterium»*. Sul piano del rapporto con il mistero, credo che oggi una metafisica dell'essere e una dogmatica del mistero debbano essere bene intese. Se infatti noi volessimo premettere al concreto rapporto con l'uomo una definizione metafisica o dogmatica in termini di mistero, dovremmo tuttavia ricordare che proprio il concilio non fa altro che raccomandarci esplicitamente di coniugare e di declinare 'mistero' non solo come enigma o come segreto, e neppure soltanto come verità da conoscere, ma anzitutto come parola

da ascoltare e confessare, come sacramento da celebrare e cui partecipare, come chiesa da abitare e da amare. Che cosa sono le quattro Costituzioni conciliari se non la grande declinazione del mistero – di Cristo e della Chiesa – non solo più sul livello dottrinalistico e intellettualistico, ma anche nella corporeità simbolica di un rito, nella lucida obbedienza ad una parola e nella articolata forma di una relazione testimoniale? Credo che se noi ci ostinassimo a voler premettere al concilio Vaticano II una definizione dottrinalistica di mistero o intellettualistica di essere, non solo non saremmo più capaci di ripensarlo davvero, ma rischieremmo anche di credere noi (e di persuadere gli altri) che il concilio sia stato sostanzialmente superfluo.

Si può osservare, infine, che a tale esito sconcertante oggi possono giungere sia coloro che si oppongono più o meno frontalmente al concilio, con argomenti che oscillano dall'eccesso di prudenza alla spudorata incapacità di uscire da modelli nostalgici e infantili di appartenenza ecclesiale, sia coloro che vorrebbero difenderlo, ma non sanno cogliere i nodi veramente decisivi della sua profezia e finiscono con il favorire le forme più scomposte di reazione umorale, sempre in un precario equilibrio tra disperazione e presunzione.

#### 4. *Piccolo raffronto tra concilio Vaticano II e concilio di Trento*

Se l'esito di questo mio breve percorso è giunto a qualche maggiore evidenza, essa consiste in una riformulazione della 'continuità della tradizione' che impegna l'universo dei saperi, onorando proprio così la metodologia conciliare. E ciò non è per caso. Proprio questo risponde ad una ragione profonda, che deve declinarsi in modo ricco e articolato. È l'istanza insopprimibile ad una 'ragione' che si scopre promossa – e non minacciata – dalla esteriorità per pervenire alla interiorità, dalla istituzione per raggiungere la spontaneità, dalla grazia per riconoscersi dotata/donata di/alla libertà.

Questo oggi ha bisogno di una grande riscoperta del valore delicato e vitale delle esteriorità autorevoli, del corpo proprio e del corpo prossimo. Per questo le scienze più 'aliene' si possono scoprire non solo alleate, ma decisive per ricostruire non arbitraria-

mente la trama del corpo praticante, del cuore confessante e della ragione credente. Una adeguata elaborazione di queste relazioni sarebbe in grado di mostrare come – tra le preoccupazioni fondamentali del Movimento Liturgico, prima, e del concilio Vaticano II, poi – vi fosse proprio l'esigenza di un recupero dell'esperienza credente che tenesse insieme interno e esterno, «ratio et manus» (per citare Tommaso d'Aquino), cervello, bocca e mani (per citare Ghislain Lafont).

Tuttavia, questo prendere corpo simbolico-rituale, scritturistico ed ecclesiale, da parte della Chiesa, non si identifica né con ciò che è pubblico, né con ciò che è privato. È piuttosto la dimensione comunitaria ed intersoggettiva – più che soggettiva ma anche più che oggettiva – a costituire qui il nuovo punto di partenza, anche per la 'questione antropologica' contemporanea, per ridimensionare l'assolutismo sfigurante sia della libertà sentimentale, sia dell'autorità politica, e per conseguire quella autorevolezza sensata e liberante che la fede non può non custodire, con discrezione e direi quasi con pudore.

Con tale pudore oggi dobbiamo lucidamente confrontarci nella *receptio* conciliare e nelle sue complesse dinamiche. Poiché in gioco non c'è semplicemente una 'norma diversa', né 'diversi diritti', ma una logica complessiva che cambia, che disloca i diritti/doveri dal centro, e fa riemergere una esperienza di dono come cuore pulsante dell'esperienza ecclesiale. Così a me pare che il valore 'metodologico' del concilio Vaticano II sia precisamente di aver riformulato le priorità negli approcci alla esperienza ecclesiale. Senza negare la persistenza, insuperabile, di logiche dogmatico-disciplinari e di logiche ascetico-morali, esso ha reintrodotta un 'primato' della esperienza simbolico-rituale – riassunta dai termini «mistero» (SC), «parola» (DV), «comunità» (LG), «dialogo» (GS) – che illuminano di nuova luce le comprensioni tradizionali, ma ad esse non possono essere mai ridotti.

Questo è stato e rimane un grande evento decisivo per la storia della Chiesa: per riprendere una espressione di Paolo VI, recentemente rispolverata da Ghislain Lafont,<sup>7</sup> potremmo dire che in ciò il concilio Vaticano II potrà avere la stessa importanza del

---

<sup>7</sup> G. LAFONT, *Vaticano II. 2000 di questi anni*, in «Jesus», dicembre 2009, pp. 14-21.

concilio di Nicea. E impiegheremo forse circa un millennio per accorgercene del tutto.

Così, solo finché saremo ancora capaci – di fronte alle affermazioni-chiave del concilio – di sentire davvero tremare la terra sotto i piedi e di avvertire la coscienza messa sottosopra, potremo continuare a pensare significativamente il concilio Vaticano II e il suo contributo alto e insuperato per la reimpostazione della coscienza che la Chiesa ha di sé, e anzitutto del mistero grande che la istituisce in origine e la promuove nel tempo, fedelmente e senza posa.

Ciò comporta una inevitabile riconsiderazione del modo con cui la *receptio* del concilio può aver di fatto mutato il senso delle intenzioni più lineari del concilio stesso.<sup>8</sup> E questo impone, in campo liturgico, la necessità di una verifica accurata delle risposte alla 'questione liturgica', che anzitutto riguarderanno il recupero del concetto-chiave di «actuosa participatio», per il cui conseguimento si manifestano nel tempo progressi e arretramenti,<sup>9</sup> dovuti alla oggettiva difficoltà con cui il concetto nuovo riesce a tradursi in azione rituale e in esperienza spirituale, superando le interne opposizioni di abiti ecclesiali e di stili spirituali assai radicati.

## 5. *Conclusion. «Una nuova pedagogia spirituale è nata col concilio»: resistenze e rese*

Prima di concludere ascoltiamo, di nuovo, una espressione alta – diremmo oggi quasi inimitabile – della intenzione con cui il concilio Vaticano II ha voluto ripensare la 'continuità della tradi-

---

<sup>8</sup> Alcune interessanti conseguenze della stagione conciliare, spesso del tutto difformi rispetto alle intenzioni originarie, sono ad esempio: a) L'effetto 'tradizionalistico' del modernismo riformatore della liturgia: ossia il primato del 'dato positivo' e le sue inconseguenze in termini di mitizzazione del passato. b) La 'santa alleanza' tra Vaticano I e Vaticano II (con, a metà, il sorgere del CjC): ossia l'unione della centralizzazione istituzionale del primo concilio con la straordinaria estensione delle competenze del secondo. c) Il mutamento del concetto di 'magistero' da negativo a positivo, con alcuni effetti indesiderati: dall'anatema, 'garantista' del pluralismo, all'assorbimento 'monistico' di ogni competenza da parte dell'autorità centrale. d) L'impatto sulla sradicazione del soggetto ecclesiale 'proprio' e la sostituzione con la competenza gerarchicamente superiore, anche tramite un crescente fenomeno di sovraesposizione mediatica. Sul tema cfr. A. MELLONI, *Chiesa madre, chiesa matrigna*, pp. 34-42.

<sup>9</sup> Cfr. A. MELLONI, 'Sacrosanctum Concilium' 1963-2003. *Lo spessore storico della Riforma Liturgica e la ricezione del Vaticano II*, in «Rivista Liturgica», 90 (2003), pp. 915-930.

zione'. Proprio qui sta, appunto, uno dei nodi che legano insieme 'audacia' e 'pazienza'. Troviamo questa espressione nel primo discorso che il successore di Giovanni XXIII, da poco divenuto vescovo di Roma, pronuncia all'inizio della II sessione del concilio Vaticano II, nel settembre del 1963:

«È venuta l'ora, a noi sembra, in cui la verità circa la Chiesa di Cristo deve essere esplorata, ordinata ed espressa, non forse con quelle solenni enunciazioni che si chiamano definizioni dogmatiche, ma con quelle dichiarazioni con le quali la Chiesa con più esplicito ed autorevole magistero dichiara ciò che essa pensa di sé».<sup>10</sup>

Come è evidente, la identità ecclesiale viene qui sottoposta a una lettura diversa, necessariamente altra, segnata da un tratto di vero *kairòs* («è giunta l'ora») nel quale poter esplorare, ordinare ed esprimere in modo differente la verità della tradizione. Ed è evidente che tale differenza dipende proprio dal superamento della esclusività di una 'espressione dogmatica della verità' che non è più sufficiente – ma forse mai lo era stata? – ad esprimere ciò che la Chiesa «pensa di sé». Questa integrazione femminile della espressione maschile – questa integrazione del linguaggio della narrazione, della celebrazione, della relazione, rispetto all'aspetto dogmatico-disciplinare e ascetico-spirituale – non è accaduta senza dolore.

Per esemplificare tutto ciò, proviamo ad esaminare un episodio recente della *receptio*: ossia le esitazioni di fronte alla riforma liturgica e le tentazioni di 'blindare' la tradizione rispetto al cambiamento.

Che cosa è accaduto, infatti, con il recente motu proprio *Summorum Pontificum*, riguardo alla logica conciliare di rilettura della tradizione? La relativizzazione della Riforma Liturgica – che il motu proprio ha artificiosamente configurato – si basava in verità su una ripresa sostanziale di 'argomenti tridentini', non a caso fondati su un precario equilibrio tra 'norme fittizie' (il rito antico non sarebbe mai stato abrogato) e spiritualità nostalgiche (ciò che è stato spiritualmente grande non potrebbe mai essere cancellato). Nelle argomentazioni che reggono il testo vediamo all'opera il meglio della *mens* tridentina,<sup>11</sup> ossia una sorta di 'santa alleanza'

---

<sup>10</sup> Paolo VI, *Allocuzione al solenne inizio della Seconda Sessione del Concilio Vaticano II*, 29 settembre 1963, in [http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/speeches/1963/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19630929\\_concilio-vaticano-ii\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1963/documents/hf_p-vi_spe_19630929_concilio-vaticano-ii_it.html)

<sup>11</sup> Si noti, tuttavia, che tale *mens* non è quella originaria di Trento, ma piuttosto il mito tardo moderno con cui la logica tridentina diventa il baluardo contro l'irrompere del 'moderno' nella vita della Chiesa. Per un approfondimento di questa dialettica è utilissimo

tra logica dogmatico-disciplinare e logica ascetico-morale. Un tale intreccio, tipicamente maschile, nega le ragioni di una exteriorità non contingente, di una pedagogia ecclesiale attraverso i riti, le parole, le forme di comunione, le relazioni di dialogo, di una riforma della Chiesa mediante la «actuosa participatio», l'ascolto della Parola, la relazione testimoniale ecc. Tutto ciò che il concilio Vaticano II propone rischia di essere risucchiato in una 'deriva soggettivistica', poiché non si riesce più a giustificare – e forse nemmeno a vedere – la differenza tra una 'actio sacra' riservata al clero e una 'azione rituale' di cui il vero soggetto sia ad un tempo Cristo e la Chiesa.

Come è evidente, qui il canone tridentino resiste al nuovo approccio del Vaticano II, e lo fa sul doppio canale di una 'impalcatura dogmatico-disciplinare' e di una 'soggettività spirituale', non accettando proprio quel livello 'simbolico-rituale' che richiede un altro approccio, al rito, alla Parola, alla Chiesa e alla vita nel mondo. Il che, tuttavia, non significa che proprio queste logiche 'più astratte' – quali sono, appunto, le logiche delle discipline e delle morali – non mantengano ancora il loro ambito di rilevanza e di insuperabile vigenza, ispirando non solo il magistero positivo, ma anche quello negativo della autorità ecclesiale, che deve permanere.<sup>12</sup>

Com'è evidente da questo ultimo esempio, il percorso di riforma era e tuttora rimane esposto a un grave rischio: se non si trasforma in una 'capacità dei nuovi riti di iniziare all'atto di fede', la liturgia rinnovata rischia di perdere smalto, di smarrire le ragioni che la giustificano e di rendere automaticamente più forte la tentazione nostalgica, ossia il desiderio di tornare a 'prima della Riforma' per

---

il volumetto di F. CASSINGENA-TRÉVEDY, *Te igitur. Le missel de saint Pie V: herméneutique et déontologie d'un attachement*, Genève 2007.

<sup>12</sup> Faccio solo un piccolo, ma importante esempio. La tradizione 'negativa' del magistero era ancora capace di distinzioni che oggi non sappiamo neppure immaginare. Ad esempio potremmo porre anche a noi, oggi, proprio qui, la domanda – non saprei dire se tipicamente femminile o maschile ma sicuramente molto umana –: «La legge umana deve vietare tutti i vizi?». La risposta di Tommaso d'Aquino, immerso in una lettura realistica e fedele alla complessità, risponde decisamente «no». Sapremmo oggi noi fare solo lontanamente questo atto di realismo e di saggezza, senza farci prendere dalla tentazione di sovrapporre semplicemente – e semplicisticamente – divino e umano? Senza chiedere all'uomo ciò che è troppo per lui, per non cadere nella ipocrisia di avergli chiesto troppo poco? Sappiamo ancora trattare Dio e l'uomo senza separazione, ma anche senza confusione? Per questo occorre conservare – nella dottrina e nella prassi ecclesiale – un sovrano equilibrio tra radicalità non spudorata e pudore capace di onorare la propria radice. In altri termini, magistero positivo e negativo hanno entrambi i loro buoni diritti, senza lasciarsi ridurre uno all'altro. Quale migliore argine potremmo trovare oggi all'imperialismo assolutistico della 'pedagogia della legge'?



incontrare il ‘vero’ rito cristiano cattolico. Difendere la Riforma significa non fermarsi a essa, ma attraversarla per rendere i ‘nuovi riti’ capaci di formare le coscienze e le pratiche, le preghiere e le opere, i silenzi e i canti, le identità e le testimonianze. Di questo era consapevole Paolo VI quando, nel gennaio del 1965, sulla soglia dell’entrata in vigore delle prime forme concrete di nuova liturgia, pronunciava un discorso dal quale traiamo le parole alte con cui voglio concludere anche questo scritto. Esse interpretano bene persino il mondo di 45 anni dopo:

«Per comprendere questo progresso religioso [i.e. la Riforma liturgica] e per goderne i frutti sperati dovremo tutti modificare la mentalità abituale formatasi circa la cerimonia sacra e la pratica religiosa, specialmente quando crediamo che la cerimonia sia una semplice esecuzione di riti esteriori e che la pratica non esiga altro che una passiva e distratta assistenza. Bisogna rendersi conto che una nuova pedagogia spirituale è nata col Concilio: è la sua grande novità; e noi non dobbiamo esitare a farci dapprima discepoli e poi sostenitori della scuola di preghiera che sta per cominciare. Può darsi che le riforme tocchino abitudini care, e fors’anche rispettabili; può darsi che le riforme esigano qualche sforzo sulle prime non gradito; ma dobbiamo essere docili e avere fiducia: il piano religioso e spirituale, che ci è aperto davanti dalla nuova Costituzione liturgica, è stupendo, per profondità e autenticità di dottrina, per razionalità di logica cristiana, per purezza e per ricchezza di elementi culturali ed artistici, per rispondenza all’indole e ai bisogni dell’uomo moderno».<sup>13</sup>

In queste parole risuona tutta la questione che abbiamo cercato di illustrare in queste pagine: per restare fedeli alle intenzioni del concilio di Trento, bisogna cambiare linguaggio e stile rispetto ad esso. Il concilio Vaticano II assicura la continuità della tradizione cristiana cattolica al prezzo di un grande mutamento di metodo, di approccio e di attenzioni. Per questo, esso non dice anzitutto cose nuove, ma cose antiche in modo nuovo. Ogni semplificazione è in questo caso un errore tipicamente maschile, perché è figlio di una astrazione e di una presunzione di chi può credere di poter prescindere dalla condizione creaturale e naturale, ma nulla toglie alla forza ‘complessificante’ e dunque ‘liberante’ del concilio Vaticano II, che richiede attenzioni e competenze insieme lessicali e canoniche, simbolico-rituali e disciplinari, femminili e maschili.

---

<sup>13</sup> Cfr. PAOLO VI, *Udienza generale*, lunedì 13 gennaio 1965, in [http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/audiences/1965/documents/hf\\_p-vi\\_aud\\_19650113\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/audiences/1965/documents/hf_p-vi_aud_19650113_it.html)

Se restituito cavallerescamente alla sua più vera aspirazione, il concilio Vaticano II costituisce l'autoesporsi della Chiesa a una profonda rilettura della propria radice, piantata nel mistero di Dio in Cristo. Quell'evento che ha permesso alla Chiesa di riscoprirsi come pudicamente radicale e come radicalmente pudica, è dunque facilmente riconoscibile come un tempo opportuno, preoccupato di assicurare la continuità della tradizione cristiana nel suo nucleo più intimo e più delicato; esso brilla come un vero e proprio *kairòs* «che abbiamo visto chiaramente passare tra noi (e chi ora lo nega, e c'era, purtroppo sa bene che cosa fa: la sua parlata lo tradisce)». <sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> P. SEQUERI, *Postfazione* a E. SALMANN, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, Assisi 2009, p. 345.

Parte terza

**I luoghi**



# I luoghi delle donne: clausura/missioni

di Giovanna Paolin

Volgendo lo sguardo alla storia delle donne nell'Europa mediterranea non si può non considerare come nei momenti di maggiore crisi, negli snodi di trasformazione, si evidenziano facilmente delle particolari tensioni intorno al ruolo femminile. Una società in profonda evoluzione, che si andava configurando, come avvenne ad esempio nel Basso Medioevo in molte realtà italiane, secondo modelli sempre più urbanizzati e legati a schemi propri del mondo mercantile, finiva per ricercare degli assetti sociali maggiormente controllati, codificati, con un processo che fatalmente finiva per coinvolgere il mondo dell'altra metà del cielo. Chiesa e società civile, specchiandosi reciprocamente, concorrevano a ridefinire la collocazione delle donne, la loro figura possibile.<sup>1</sup>

A questo proposito si può guardare a quanto avvenne nel movimento francescano e alla vicenda delle prime clarisse.<sup>2</sup> Il gruppo delle origini si era presentato con grande libertà e spontaneità, legando uomini e donne, uniti dalla comune tensione verso una religiosità rinnovata e segnata dalla riscoperta, comune anche ad altri movimenti dell'epoca, di una chiesa delle origini caratterizzata da grande carità reciproca e dalla povertà vissuta come segno di elezione. Ben presto però la necessità di passare ad un ordine religioso approvato dalla Santa Sede e di evitare facili sospetti di eterodossia poté unirsi al rigore morale

---

<sup>1</sup> C. KLAPISCH-ZUBER (ed), *Il Medioevo*, in G. DUBY - M. PERROT (edd), *Storia delle donne in Occidente*, Bari - Roma 1994; D.E. BORNSTEIN - R. RUSCONI - M.J. SCHNEIDER, *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*, Chicago 1996; S. BOESCH GAJANO - E. PACE, *Donne tra saperi e poteri nella storia delle religioni*, Brescia 2007.

<sup>2</sup> D. COVI - D. DOZZI (edd), *Chiara: francescanesimo al femminile*, Roma 1992; A. BONI, *La legislazione clariana nel contesto giuridico delle sue origini e della sua evoluzione*, in «Antonianum: periodicum philosophico-theologicum», 70 (1995), 1, pp. 47-98; J. DALARUN, *Francesco: un passaggio. Donna e donne negli scritti e nelle leggende di Francesco d'Assisi*, postfazione di G. Miccoli, Roma 2001; C. FRUGONI, *Una solitudine abitata: Chiara d'Assisi*, Bari - Roma 2006.

del fondatore, fino a segnare uno scarto radicale tra i due rami originari: mentre alle clarisse fu chiesto di accettare una regola di vita di strettissima clausura, drammaticamente lontana dalla spinta originaria e difficile da far convivere con il rispetto della scelta radicale di povertà, che santa Chiara difese pertinacemente fino alla fine, vera erede dello spirito del maestro.

Sul finire del Duecento questo passaggio sembrò trovare la definitiva formulazione nella decretale pontificia *Periculoso*, emanata da papa Bonifacio VIII nel 1298. Con questo documento, una volta di più, si disegnò la donna come un essere insidiato pericolosamente dal secolo, dal mondo circostante, al punto da dover essere posta sotto uno stretto controllo giuridico e fisico. Per chi non aveva la tutela di un maschio, padre o marito, solo la massima ritiratezza poteva fare scudo all'onore, rendendo quindi inevitabile l'imposizione della clausura più stretta ad ogni comunità religiosa femminile. Contrariamente alla situazione maschile, l'onore di lei aveva dunque una caratteristica fondante nella ritiratezza, nel luogo fisico della clausura domestica o religiosa, dove il claustro verginale, così chiamato, dell'imene si faceva simbolo concreto della sola realtà degna per una donna che volesse mantenere un volto di onore davanti al suo ceto e al mondo.<sup>3</sup>

Le donne restavano generalmente prive di credibilità, di capacità giuridiche e sociali, dolci e deboli colombe, quasi bimbe impotenti, ma anche temibili fonti di seduzione. L'occhio maschile condizionava la realtà di persone concrete e spesso molto decise e forti, come la santa di Assisi, mentre il ruolo possibile non cambiava, o madri e mogli o monache, ma anche queste ultime erano designate con parole che rimandavano al solo ruolo sponsale, erano infatti spose di Cristo. Era difficile pensarle al di fuori di questo schema interpretativo, mentre non esisteva una simile difficoltà nei confronti del mondo consacrato maschile.

Al di là di tutto questo, il percorso di claustralizzazione non fu naturalmente né semplice né lineare. Le nuove direttive infatti vennero ben presto disattese, anche all'interno degli ordini dotati di una regola particolarmente severa, per la reale difficoltà ad esercitare il controllo, essendo la struttura ecclesiastica impreparata

---

<sup>3</sup> E.M. MAKOWSKI, *Canon Law and Cloistered Women: Periculoso and Its Commentators, 1298-1545*, Washington D.C. 1997; E. DIENI, «*Mulier, quamvis docta et sancta ...*». *L'accesso al sapere e al potere in base al genere nel diritto della Chiesa cattolica*, in S. BOESCH GAJANO - E. PACE, *Donne tra saperi e poteri*, pp. 111-146.

a seguire un percorso tanto rigoroso e non coincidente con gli interessi della società civile. I vescovi, essendo mediamente poco attenti e presenti, non poterono scalfire le realtà conventuali delle diocesi, se non in casi limitati. Il principio però era stato enunciato. Se alle donne non era riconosciuta una *fides*, una credibilità pubblica, e si assisteva ad un progressivo irrigidimento dei codici d'onore, che limitarono fortemente l'accesso alla dimensione pubblica, in molteplici situazioni e luoghi poteva trovare spazio, poteva imporsi, qualche forma di protagonismo femminile, spesso guardato con sospetto o addirittura represso, come poté avvenire con figure straordinarie quali Giovanna d'Arco o Margherita Porete,<sup>4</sup> essendo fin troppo facile escluderle con i marchi infamanti della strega o della visionaria, o dell'eretica, anche se quest'ultima definizione poteva essere più difficile, perché implicava il riconoscimento di un'alterità intellettuale. Ancor più giganteggia su questo sfondo una figura come quella di Caterina da Siena, capace di rendersi credibile e di imporsi sulla scena religiosa e politica in un'epoca tormentata e difficile.

Con la rinascita culturale che animò l'Europa al chiudersi del medioevo, anche molte donne poterono sperimentare nuovi spazi di espressione originale e godere della straordinaria circolazione di idee, di provocazioni, che scuotevano le menti più giovani e quelle più colte, e venivano veicolate da una produzione libraria di grande impatto. Dopo le terribili crisi conciliari, che contribuirono a scuotere la cristianità, amplificando dei problemi già presenti, e con il profilarsi di criticità anche drammatiche, quali l'avanzata del turco e la caduta di Costantinopoli, saliva prepotente un'esigenza di rinnovamento profondo degli spiriti e delle istituzioni, assieme alla consapevolezza delle potenzialità intellettuali dell'uomo, ricondotto al centro dell'universo. Una cultura nuova riscopriva gli autori della classicità e un nuovo rigore scientifico portava ad una critica più attenta anche delle fonti cristiane. La stampa fu un ulteriore fattore di travolgente potenza, costituendo una via di diffusione molto veloce ed efficace delle idee, con un'industria tipografica in rapido sviluppo e con costi sempre più contenuti. Dall'elitaria produzione di manoscritti si passò a volumi

---

<sup>4</sup> M. PORETE, *Le Mirouer des simples ames*, trad. it. *Lo specchio delle anime semplici*, prefazione storica di R. Guarnieri, commento di M. Vannini, Cinisello Balsamo (Milano) 1994; R. GUARNIERI, *Donne e Chiesa tra mistica e istituzioni (secoli XIII-XV)*, Roma 2004.

più maneggevoli, più leggibili, mentre si potevano diffondere per ragioni propagandistiche, o semplicemente commerciali, anche stampe di più basso livello editoriale e di ancor minore costo. Una realtà giovane quindi, molto dinamica e carica di potenzialità, che ben presto giocò un ruolo importante ampliando rapidamente i confini geografici e sociali dei dibattiti religiosi che segnarono la prima età moderna.

Questo clima non poteva che coinvolgere anche molte figure femminili come Caterina da Genova,<sup>5</sup> Paola Antonia Negri<sup>6</sup> e altre. Così qualcosa poté intravedersi: letterate, pittrici, mistiche, riformatrici, grandi madri o sante vive. I luoghi si apersero alla voce delle donne, che impararono in maggior numero ad esporsi, ad elaborare strategie, a tentare di uscire nello spazio pubblico. Questo però non le rese più credibili e degne della *fides* pubblica, anche se queste donne si trovarono ad agire in prima linea, ad essere promotrici e guide di movimenti nuovi, che coinvolsero anche molti uomini. L'autorevolezza negata in teoria era riconosciuta nella pratica, grazie ad un periodo di eccellenza nella ricerca e di ricchezza innovativa, tale da consentire delle rotture rivoluzionarie. Un mondo carico di vitalità e di gioventù poteva consentire la sovversione portata inequivocabilmente da delle donne al comando.

Ma il periodo era gravido anche di pericolose tensioni. Il malessere per la corruzione, per l'inadeguatezza, che interessava parte della Chiesa, segnava profondamente lo spirito di tanti cristiani più sensibili e impegnati, che cercavano di riscoprire le fonti autentiche delle origini e nuove strade per ripercorrere lo spirito più vero del primo cristianesimo. La sensibilità si apriva alle emergenze sociali e le proposte più originali siolgevano sempre più alla concretezza dell'impegno, non solo quindi una religiosità rinnovata nello spirito, ma altresì un'attenzione a rea-

---

<sup>5</sup> Caterina Fieschi Adorno, o Caterina da Genova (1447-1510), religiosa genovese nota come la Dottoressa del Purgatorio per un suo trattato in materia: cfr. P. GARVIN (ed), *The Life and Sayings of Saint Catherine of Genoa*, New York 1964; P. FONTANA, *Celebrando Caterina: santa Caterina Fieschi Adorno e il suo culto nella Genova barocca*, Genova 1999; *Santa Caterina Fieschi Adorno. Donna, mistica e solidarietà nella Genova del '500*. Atti del convegno, Genova 2005; C. FRESCHI ADORNO, *Dialoghi dell'anima e del corpo*, Salerno 2008.

<sup>6</sup> E. BONORA, *I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell'esperienza religiosa dei primi barnabiti*, Firenze 1998; A.M. ERBA, *L'Angelica Paola Antonia Negri*, Roma 2008.



lizzare qualcosa che desse carne e sostanza alla fede. La carità si volse con forza innovativa al concreto soccorso verso malati e poveri, come pure si fece promotrice di propri percorsi all'interno del più vasto quadro degli interventi in materia di formazione, per educare i giovani in senso cristiano, ma non solo.

Le aspirazioni di riforma generarono molteplici iniziative anche di lungo respiro, come il movimento dell'Oratorio, e donne eccezionali come la stessa Caterina Fieschi impegnarono la loro vita per la promozione della nuova spiritualità, di cui furono tra le principali ispiratrici. La componente femminile poté di conseguenza trovare delle strade per emergere, come ormai molti studi hanno abbondantemente illustrato, e più evidente si fece la sua presenza nell'arte, ma anche nel più vasto dibattito intellettuale, pur nella difficoltà legata alla mancanza di percorsi istituzionali di formazione, stante l'impossibilità di avere ruoli sociali diversi da quelli di sempre. Ma questa promettente stagione dovette confrontarsi, come ricordato, con molteplici fattori di crisi molto importanti.

Agli inizi del Cinquecento infatti la ricerca di nuovi assetti politici e le istanze di rinnovamento religioso si congiunsero e deflagrò il grande movimento della Riforma, che sconvolse l'Europa occidentale, spingendo alla radicalizzazione del conflitto. Le guerre tra le leghe in terra tedesca, le rivolte contadine, la situazione svizzera, i diversi movimenti che segnarono la situazione nelle Fiandre e nei Paesi Bassi, mostrano un panorama quanto mai tormentato, dove istanze politiche, sociali e religiose venivano ad incontrarsi, sommarsi e intrecciarsi in un inestricabile groviglio carico di pericolosa violenza. Un trauma profondo fu portato in questo quadro dall'episodio terribile del Sacco di Roma, che ferì la cristianità cattolica e spinse qualcuno, come il potente datario apostolico Matteo Giberti,<sup>7</sup> a ripensare tutta la propria esistenza ed a convertirsi ad una vita improntata ad una spiritualità più autentica. I dibattiti solcarono i difficili decenni del primo Cinquecento e molti sperarono in una pacificazione tra gli opposti campi, e in una chiesa capace di accogliere le diversità. Cosa che non accadde, mentre il concilio di Trento, nel suo lungo percorso, si avviò verso una scelta di dura esclusione.

---

<sup>7</sup> A. PROSPERI, *Tra evangelismo e controriforma: G.M. Giberti, 1495-1543*, Roma 1969; G. DE ROSA, *Visite pastorali del vescovo Giovanni Matteo Giberti*, Venosa 1993.

Al di là del serrato dibattito che fratturò la cristianità occidentale e sconvolse le coscienze, lasciando un'eredità di dura contrapposizione tra gli opposti schieramenti, il continente era scosso da altre sfide. Il già ricordato problema dell'avanzata turca gravò a lungo sulla politica europea e fu foriero di timori e terrori destabilizzanti. I Balcani e tutti i territori a oriente si trovarono più volte sottoposti a scorrerie ed a campagne di aggressione, tanto che il turco per molti divenne per antonomasia un emblema di terrore. Si compassionavano i tanti rapiti e fatti schiavi nelle scorrerie e si raccoglievano elemosine per tentare la loro liberazione, per riunirli alle famiglie e alla cristianità. Era grande il dolore delle popolazioni più esposte alla pressione turca, che si sentivano poco protette dalle maggiori potenze, attente ad altri fronti o coinvolte in difficili equilibri politici, che potevano spingere ad altalenanti alleanze con Istanbul. Parlano con forza di questo le pagine appassionate del dalmata Marko Marulic di Spalato,<sup>8</sup> autore di importanti opere intrise di spiritualità, di amore per la sua terra e di orgoglio per un popolo capace di opporsi con duro sacrificio all'assalto dei nemici di un'Europa, di un papato, poco disposti a combattere, a proteggere. Anche alla vigilia di Lepanto la tensione si percepiva fortissima come si vede in alcune missive inviate alla Serenissima, sia da fedeli cattolici sia da protestanti, che invitavano, naturalmente con opposte letture, Venezia alla lotta contro gli eretici per conquistare l'appoggio divino contro il nemico ottomano.<sup>9</sup>

Un malessere diffuso era inoltre legato ai mutamenti economici da tempo in atto, già antecedenti alla scoperta del Nuovo Mondo, anche se alcune conseguenze degli spostamenti dei traffici e dei conseguenti riequilibri dei mercati si faranno sentire con qualche lentezza, come pure avverrà per le problematiche ideologiche collegate alle situazioni incontrate nei territori via via scoperti, con sensibilità e tematiche profondamente innervate dapprima in pensatori elitari come Montaigne. Sia le difficoltà economiche, legate sotto vari profili alle molte guerre, sia il dramma delle lotte religiose avevano coinvolto naturalmente i ceti popolari e attivato malumori e istanze di rivolta, intimorendo i poteri costituiti e

---

<sup>8</sup> G. PAOLIN, *Marco Marulo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 71, Roma 2008, pp. 406-408.

<sup>9</sup> Per un breve esempio rimando a G. PAOLIN, *Una nota su Mattia Flacio Illirico*, in «Metodi e ricerche», NS, III (1984), pp. 36-42.

spingendo ad una reazione di contrasto anche duro e di ricerca di maggiore ordine sociale, di tranquillità politica. I mendichi, i vagabondi, furono non più occasioni di bene, messaggeri del Cristo povero che offrivano il modo di salvare l'anima scontando con l'elemosina il possesso di un benessere tentatore. Divennero invece un pericolo sociale da emarginare e controllare, da rieducare al lavoro e chiudere in zone separate, come si fece inoltre per gli ebrei, non a caso forse nella ricca Venezia.

Ad aumentare il senso generale di insicurezza indotto da un quadro così problematico e complesso concorreva ancora il diffondersi di una variante aggressiva di una patologia particolarmente umiliante, che evocava un marchio d'infamia e che si collegava facilmente con le abitudini sessuali. La sifilide<sup>10</sup> spaventava per l'evidenza delle ulcerazioni che segnavano i nuovi lebbrosi e per le ulteriori complicazioni che comportava. Le truppe in continuo spostamento per le tante guerre la portavano ovunque, come una novella peste, e personaggi anche molto importanti e orgogliosi del proprio status potevano essere ridotti al nascondimento vergognoso, spaventando quanti li circondavano.

Questo si andava quasi a sommare con la ferita che sanguinava aperta nel cuore stesso della Chiesa, accusata, irrisa, per i troppi scandali, che avevano offerto ampi argomenti di polemica ai suoi avversari, ma che avevano anche amareggiato molti tra i fedeli. La curia pontificia e tutta la struttura ecclesiastica erano indicate come sentine di vizi, oppresse dall'avidità simoniaca, dall'amore per il lusso e i piaceri della carne. Ogni contrasto sul piano dottrinale non poteva quindi che accompagnarsi ad un'opera il più possibile rigorosa di riforma interna, che avrebbe comunque conosciuto tempi abbastanza lunghi e passaggi non facili, perché la struttura ecclesiastica si presentava con gravi problemi di inadeguatezza e il necessario ricambio sarebbe stato inevitabilmente quanto mai lungo e difficile.

Le istanze di riforma all'interno di tanti ordini religiosi avevano generato la nascita dei movimenti dell'osservanza e di gruppi improntati a maggiore rigore, che furono protagonisti di una rinascita spirituale e devozionale, mentre il clero secolare dovette accettare modelli di vita e di azione pastorale ben diversi

---

<sup>10</sup> E. TOGNOTTI, *L'altra faccia di Venere. La sifilide in Italia dalla prima età moderna all'avvento dell'Aids*, Milano 2006.

da quelli usuali. Dalla metà del Cinquecento la struttura tutta della Chiesa fu implicata in un processo radicale di trasformazione, che finì per coinvolgere anche coloro che a lungo tentarono di conservare un proprio margine di libertà, una distanza non più possibile. Non erano accettati facilmente dei cristiani visti come tiepidi, da una parte e dall'altra sembravano accettati solo gli spiriti più impegnati nella lotta, per cui molti potevano scegliere o il silenzio appartato del proprio cuore, sotto un'apparente obbedienza formale, oppure cambiare e farsi coinvolgere nell'indirizzo dominante, supportato efficacemente dal nuovo sfarzo della liturgia e da un'azione pastorale di crescente efficacia.

Il diffuso senso di insicurezza, di incombente minaccia, spinsero tra l'altro ad un irrigidimento dottrinale e ad una scelta di dura azione di contrasto. Nel 1542 venne così organizzata su nuove basi l'Inquisizione, d'ora in poi detta romana,<sup>11</sup> sulle orme di quanto era già avvenuto nella penisola iberica. Si stese una rete di tribunali distribuiti territorialmente su base diocesana e controllati da una congregazione centrale, che intrapresero una fitta, dura, azione di contrasto contro tutto ciò che poteva minacciare la dottrina stabilita e compromettere il rafforzato obbligo di obbedienza verso le autorità religiose. Venne messa in atto una lotta anche per contrastare la diffusione attraverso la stampa delle idee considerate pericolose, fino all'estrema soluzione di impedire la stessa Bibbia in volgare, ovvero l'accesso dei fedeli alla Parola.<sup>12</sup> Una scelta che segnerà indelebilmente la religiosità cattolica, al di là di successivi allentamenti di questa interdizione.

In una situazione di tale complessità le spinte ad una forte normalizzazione, su tutti i fronti e non solo in ambito cattolico, si fecero sentire e il controllo della morale quotidiana, della sessualità, fu un fronte particolarmente sensibile, coinvolgendo inevitabilmente la situazione delle donne. Le chiese si contrapponevano anche sul tema dei comportamenti e sorvegliavano maggiormente la vita dei fedeli, dettando regole e stigmatizzando ogni disordine. Come ricordato, il cattolicesimo era stato pesantemente attaccato

---

<sup>11</sup> A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, Torino 2009 (nuova ed.); A. DEL COL, *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Milano 2006.

<sup>12</sup> Di grande interesse in questo campo gli studi di G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna 1997; *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna 2005.

dalla dissidenza, per cui il tema della purezza divenne centrale e pressante si fece la conseguente preoccupazione per ottenere una società più ordinata, con ruoli più chiusi, e la marginalizzazione delle donne, pericolosi fomenti di peccato, fu una delle conseguenze più pesanti e dolorose.

Al di là delle formalizzazioni dottrinali e giuridiche che al concilio tridentino contribuirono a ridisegnare tutto l'impianto della Chiesa, questo lungo e travagliato consesso va collocato in un lungo percorso, tra discussioni anche molto accese e contrastate, che furono costrette a chiudersi alla luce delle definizioni finali. Il tutto va letto all'interno di molti decenni di lotte, divisioni e elaborazioni, che coinvolsero tutto il corpo ecclesiale e si prolungarono ben al di là della chiusura del grande sinodo. Molte volte poté essere attribuito a Trento ciò che in realtà venne deciso al di fuori di quel preciso consesso, ma che fu proprio di un clima generale ormai determinato verso scelte precise e legato molto a interpretazioni, a decisioni, della corte romana.

Due concetti in particolare sembrarono connotare la politica pontificia dopo il concilio guidando le scelte e cambiando profondamente la cattolicità. Una prima differenza rispetto al passato si può ravvisare nella determinazione con cui si imparò a dare effetto alle decisioni prese e a tutta l'azione pastorale. L'efficacia nel governo fu una preoccupazione centrale e gli strumenti individuati, rivitalizzando spesso sistemi di controllo già presenti ma poco frequentati, vennero inseriti in una rete di fitto controllo, che riuscì con lenta progressione a modificare pesantemente la vita, il governo delle diocesi e degli ordini. Accanto a questo criterio, che fu adottato nel ridisegnare il più generale governo della Chiesa, fondamentale fu anche la scelta in favore di una stretta clericalizzazione e di una netta verticalizzazione della struttura. Da una situazione ecclesiale intessuta di diversità, di comunità abbastanza autonome e gestite spesso da giuspatronati laici, che male sopporteranno di essere posti al margine, si passò al disegno di un corpo organizzato, con a capo una gerarchia chiericale nettamente separata dal secolo, almeno nelle intenzioni, e collocata con compiti arricchiti di intervento e sorveglianza all'interno di una scala gerarchica e di una catena conseguente di controlli progressivi e incisivi.

L'emarginazione colpì tutto il corpo dei laici, che si videro estromessi dalla gestione delle chiese e posti al livello di fedeli

devoti e obbedienti. Non fu facile per gli uomini accettare l'esclusione, perdere ad esempio il proprio ruolo centrale nelle amate confraternite, e forse anche questo portò, nelle diocesi dove fu efficace l'azione dei vescovi, ad un allontanamento di tanti dalla pratica devozionale, con una presa di distanza che restò evidente a lungo e si radicò nella tradizione: la devozione non era cosa da uomini. Il clero divenne l'unico capace di abitare il sacro e la liturgia descrisse efficacemente questa distanza, rischiando anche di nascondere il vero significato dei riti e di costruire un alone che poteva essere letto, e fu letto, come qualcosa di magico.<sup>13</sup>

Se il ruolo della donna fu oggetto di un rafforzato controllo sociale in una società che così rispondeva ai travagli della prima età moderna, tanto più questo avvenne nell'ambito della Chiesa. Davanti a delle figure che avevano preso iniziative autonome e avevano mostrato la forza morale di cui erano capaci, venne ribadita la linea ideologica di sempre sull'incapacità giuridica e sulla minorità morale e intellettuale delle donne, a fronte del vivace dibattito presente e delle tante donne che ormai si erano poste in luce. L'esclusione dallo spazio pubblico venne ribadita tanto più nell'ambito ecclesiale e si appesantì il concetto di impurità legata al sesso, con effetti di lungo periodo, quali si sentono ad esempio nell'opera di sant'Alfonso che scriveva:

«*An vera mulieres tempore menstrui valeat communicare.* Dice Suarez, che queste son obbligate sotto colpa veniale a differir la comunione, se comodamente possono. Ma comunemente, e più probabilmente ciò essere solamente di consiglio sentono Palud., Alense, Castrop. Salmatic. e Laym., da san Gregorio (appresso Layman) che, parlando di tale donna, dice: *Si ex veneratione magna percipere non praesumit, laudanda est; sed si percipiat, non iudicanda*».<sup>14</sup>

E ancora:

«E san Bernardo scrisse che vi bisogna minor virtù a risuscitare un morto, che frequentando la familiarità con una donna, a mantenersi casto ... e quando fosse veramente necessario a taluno il parlare con qualche donna, dice sant'Agostino, dee parlarle con poche parole ed austere: *Cum foeminis*

---

<sup>13</sup> S. HAMILTON - A. SPICER, *Defining the Holy: Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*, Farnham 2005.

<sup>14</sup> A.M. DE' LIGUORI, *Istruzione al popolo*, P. 15, cap. 3, p. 348, in *Opera omnia. Testi in lingua italiana*.

*sermo brevis et rigidus*. Lo stesso scrive san Cipriano, dicendo che il trattar colle donne bisogna sia di passaggio, senza fermarvi e come fuggendo: *Transeunter foeminis exhibenda est accessio quodammodo fugitiva*.<sup>15</sup>

La Chiesa si trovava necessitata a recuperare un volto oscurato da troppi scandali, fin troppo facile bersaglio delle critiche infamanti dei suoi nuovi avversari, che della purezza della fede e di comportamenti eticamente rigorosi facevano un segno distintivo, la prova delle proprie buone ragioni. La sessualità anche vistosa dell'epoca rinascimentale non poteva di conseguenza più essere accettata e una società ordinata doveva basarsi su famiglie morigerate e comportamenti pubblici, abbigliamenti, disciplinati. Il corpo avrebbe dovuto essere sorvegliato e severo, perdendo colori e libertà, dissociandosi dal ritmo intimo della natura e reprimendo i moti istintivi. Carne, sangue, umori e intime pulsioni venivano ad essere coperti da un'ombra di imbarazzato sospetto e in Europa prevalse un costume di profonda distanza dai linguaggi più immediati del corpo, respinti nel nascondimento e repressi, coinvolgendo di conseguenza le donne che a questa pericolosa dimensione erano viste come intrinsecamente legate. Così, come facilmente si può riscontrare in diversi passaggi della storia, la maggiore libertà conquistata, nel vissuto concreto più che nel diritto, dalle donne poté essere letta come un segno di pericoloso disordine, una deviazione da riportare al più presto ad un supposto ordine antico. La natura, per statuto divino, avrebbe dato alle donne un ruolo immutabile e le discendenti di Eva dovevano restare al loro posto, come ricordato anche da san Paolo nella lettera indirizzata ai Corinzi e tanto spesso ripresa nel corso dei secoli.

Per riportare ogni cosa al buon ordine perduto in nome di una tradizione di cui ci si ergeva a difensori, in ambito cattolico si rafforzò l'impostazione teorica che vedeva la naturale inferiorità, l'incapacità giuridica delle donne, soggette per natura ad uno stato di minorità e di pericolosa impurità. Questa scelta era di straordinaria urgenza, in quanto si correlava alla ricostruzione di un costume clericale molto diverso da quanto era tradizionalmente invalso. I preti erano mediamente poco preparati al loro compito

---

<sup>15</sup> D. CORSI, *Donne cristiane e sacerdozio. Dalle origini all'età contemporanea*, Roma 2004; A.M. DE' LIGUORI, *Saette di fuoco*, p. 109, in A.M. DE' LIGUORI, *Opera omnia. Testi in lingua italiana*, I ed. IntraText CT, copyright Èulogos 2007, [http://www.intratext.com/ixt/itasa0000/\\_index.htm](http://www.intratext.com/ixt/itasa0000/_index.htm)

e, nei casi migliori, avevano delle famiglie strutturate, riconosciute dalle comunità senza alcun problema. Trasformare quindi questa situazione era impresa quasi disperata e fu un'operazione molto dolorosa per queste unioni, per le donne dei preti, cacciate e umiliate senza possibilità di alcun riconoscimento anche economico, viste come colpevoli portatrici delle tentazioni del demonio. Il clero secolare doveva scoprire un costume nuovo di assoluto distacco dal mondo, un clero definitivamente celibatario e isolato in un linguaggio del sacro sempre più distaccato ed elitario.

Se i laici vennero in genere limitati nella loro possibilità di collaborare alla vita di parrocchie e confraternite, ancor più questo riguardò le donne, nei confronti delle quali valse sia l'esclusione laicale sia quella legata al sesso. Molto contò la normativa che andò via via elaborando e proponendo Carlo Borromeo, che fu in prima linea su questo fronte e che venne preso da tanti vescovi come un modello di riferimento.<sup>16</sup> Nel riordino architettonico delle chiese,<sup>17</sup> ad esempio, le balaustre gradualmente vennero a segnare anche visivamente il perimetro invalicabile del sacro, che però gli uomini potevano oltrepassare, mentre alle donne era ritenuto disdicevole, comparando con forza anche la connotazione aggravante della competenza sessuale, se così si può definire. Per l'uomo infatti non era discriminante nel rapporto con la sacralità l'essere o meno vergine, mentre le donne, anche quelle regolarmente sposate, erano per questo stesso fatto pericolose, separate, e da tenere lontane anche dal contatto con le monache: un uomo poteva entrare nei chiostri maschili per le varie necessità, mentre la donna non più vergine, madre e sposa, era contaminante anche nei confronti delle clausure femminili. Mentre in precedenza la gestione delle chiese era fortemente lasciata alle comunità e anche le donne potevano occuparsene, toccare i vasi sacri, sistemare quanto serviva senza alcun problema, questo dovette cessare e

---

<sup>16</sup> C. BASCAPE, *Vita e opere di Carlo arcivescovo di Milano cardinale di s. Prassede*, Milano 1983; F. BUZZI - D. ZARDIN (edd), *Carlo Borromeo e l'opera della grande Riforma: cultura, religione e arti del governo nella Milano del pieno Cinquecento*, Milano 1997; W. DE BOER, *La conquista dell'anima: fede, disciplina e ordine pubblico nella Milano della Controriforma*, Torino 2004.

<sup>17</sup> G. DENTI, *Architettura a Milano tra controriforma e barocco*, Firenze 1988; P. BAROCCHI, *Trattati d'arte del Cinquecento fra Manierismo e Controriforma*, 3 voll., Bari 1960-1962; H. HILLS, *Architecture and the Politics of Gender in Early Modern Europe*, Farnham 2003; F. REPHIST - R. SCHOFIELD, *Architettura e Controriforma. I dibattiti per la facciata del Duomo di Milano 1582-1682*, Milano 2004.



l'impurità impedì alle fedeli di toccare i calici e pissidi, di tenere le chiavi dei tabernacoli.

Si fecero anche i confessionali come protezione dalle tentazioni legate ad un'intimità tra sacerdoti forzatamente celibatari e fedeli confidentemente esposte, una situazione quindi carica di possibili pericoli, che si manifestarono puntualmente, causando numerosi processi per *sollicitatio ad turpia* presso i tribunali inquisitoriali e denunce ai vescovi. Laddove non era più in uso la separazione fisica durante le prediche e le celebrazioni tra i due gruppi dei fedeli, tale consuetudine poté essere richiamata, anche se non come regola generale, per scampare le tentazioni degli occhi durante la preghiera e per evitare quanto avveniva normalmente in una società controllata, ovvero che i maschi scegliessero le occasioni religiose come una delle poche situazioni utili per incontrare sguardi e attenzioni delle fanciulle. «Sempre poi si procuri, per quanto si può, che con panni o scanni gli uomini vengano a star divisi dalle donne in modo che neppure possano mirarle», come ricordava ancora sant'Alfonso nel Settecento.<sup>18</sup>

Se questo intervento era piuttosto una scelta di cautela pastorale, più significativa fu la difficoltà ad accettare l'emergere di una presenza femminile nella celebrazione rituale. Come le donne non avrebbero dovuto calcare le scene, cosa che generò la mostruosità dei cantanti castrati e travestiti, divenne pericolosa anche in chiesa la stessa voce delle donne, evidentemente capace di irretire e suscitare cattivi pensieri nell'unico ambito degno di tutela, ovvero quello maschile. Non si doveva dare quindi uno spazio al protagonismo femminile nemmeno nel campo musicale, che pure attirava tanta attenzione nei diversi contesti urbani. Monache cantanti e musiciste erano famose e ricercate, ma nel vissuto delle parrocchie le donne laiche in umiltà avrebbero dovuto cantare dalla navata, a risposta, non entrare nei cori che accompagnavano il culto.

Questi indirizzi non scaturirono, va ribadito, da precise disposizioni tecniche conciliari, ma furono piuttosto il frutto del sofferto dibattito di quel periodo, dibattito da cui emersero normative che possono anche portare il nome di eminenti figure come Carlo Borromeo o Ghislieri, ma che non possono riassumersi solo nel

---

<sup>18</sup> A.M. DE' LIGUORI, *Selva di materie predicabili*, in A.M. DE' LIGUORI, *Opera omnia. Testi in lingua italiana*.

volere di costoro, per quanto essi fossero molto influenti e giocassero un ruolo di grande peso. Il tutto, come ho sottolineato, si colloca in un processo di lungo periodo e risponde ad una esigenza più profonda e generale. Dopo l'apertura rinascimentale, così, si ebbe un riflusso su posizioni di maggiore controllo, ma soprattutto questo non si limitò a delle prese di posizione ideologiche o a singoli provvedimenti. Il nuovo corso della Chiesa poté infatti fondarsi su un efficace sistema generale di controllo, che rese completamente diverso rispetto al passato l'effetto in periferia delle decisioni romane, anche a fronte della resistenza di molti tra i governi, delle famiglie o di alcuni vescovi. I monasteri e i conventi femminili dovettero in gran parte piegarsi alla nuova chiusura, con conseguenze anche molto dure e problematiche.<sup>19</sup>

Moralità e ordine si giocarono quindi nuovamente sul corpo delle donne, da controllare e restringere, in nome di una natura svalutante, per cui solo pochi ruoli, pochi luoghi potevano essere loro concessi. Parallelamente venne dato nuovo vigore al culto verso la Madonna, contestato dal mondo protestante, posto quasi a baluardo della cattolicità contro i nemici della fede, come si vide nell'esaltante periodo di Lepanto. La Vergine del rosario fu onorata come mediatrice e amoroso simbolo della maternità soccorrevole, mentre divenne meno accettata l'immagine più carnale, e vicina alle donne reali, ovvero la Madonna del parto, o quella del latte. Assunta o vergine immacolata, concetto quest'ultimo ancora fonte di pericolosi scontri e di reciproche sconfessioni, questa figura di donna posta al limite del divino esaltò il ruolo concesso alle donne, conservando tratti carnali e forti quasi soltanto nella rappresentazione della madre dolorosa. Intorno a quest'ultima ogni donna poteva riconoscersi e cercare speranza e consolazione, ma la più forte sottolineatura da parte ecclesiale venne posta piuttosto sull'altra immagine, modello inarrivabile di disincarnata purezza. Il ripudio della sessualità divenne un segno forte di perfezione per tutti, ma in particolare per le giovani, alle quali vennero proposti dei percorsi di vita rigorosissimi, privi anche degli accomodamenti concessi ai maschi, strette tra l'onore

---

<sup>19</sup> G. PAOLIN, *Lo spazio del silenzio. Monacazioni forzate, chiusura e proposte di vita religiosa femminile in Italia nell'età moderna*, Pordenone 1996, e *Lettere familiari della nobildonna veneziana Fiorenza Capello Grimani (1592-1605)*, Trieste 1996; G. ZARRI, *Recinti: donne, chiusura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna 2000.

sociale e familiare e una pedagogia religiosa, che le vedeva o sante o perdute, imprigionate comunque e senza voce. Questa situazione del resto è rimasta viva a lungo ed ancora nel pieno Novecento poteva capitare che membri del clero si esprimessero in termini simili.

Una Chiesa messa in difficoltà dal successo della Riforma aveva dunque scelto di rescindere il rapporto nuovo che si era generato tra il laicato e la Bibbia e venne preferita piuttosto un'opzione fortemente devozionale e liturgica. Questo indirizzo risultò facilmente più accetto alle donne, meno alfabetizzate e più facilmente gratificate da un contesto ricco di magia e sentimentalità. Lo spazio sacro negato fu così un luogo riconquistato di fatto dalle fedeli e dalle mistiche, figlie devote, ma anche ispiratrici e maestre, represses ma pronte a correre sulle vie della santità, uno dei pochi spazi rimasti per esprimere bisogni e potenzialità represses.

Di diritto i luoghi permessi restavano quelli protetti contro un esterno pericoloso e infido, negato. Erano la casa, il claustro, ovunque ci fosse un perimetro, un muro, che potessero definire e contenere, potessero proteggere colei che era per definizione in pericolo, ma anche un pericolo. Ristretta in poche missioni possibili: madre e moglie, vergine come sposa di Cristo e con pochi spazi consentiti, mentre la gran parte le restavano negati. Società civile e società ecclesiastica concorrevano a restringere le donne, a controllare la loro volontà di affermazione e di originalità. Dal chiuso del monastero delle donne potevano sognare e progettare, esplicitare la propria forte spiritualità, come Maria Arcangela Biondini nel Seicento trentino, che poteva spingersi a suggerire posizioni sottilmente paritarie.<sup>20</sup>

Quando Teresa d'Avila sognava bambina di diventare missionaria,<sup>21</sup> non faceva che esplicitare il fascino che questo nuovo modello di eroe, di combattente, esercitava sulla fantasia giovanile eccitata dai cicli di predicazione che infiammavano le platee nei grandi cicli penitenziali. Ma anche questo era praticamente negato a delle donne ristrette in famiglie religiose, che il concilio tridentino aveva costretto alla clausura. Fu eroico lo sforzo di madre Maria dell'Incarnazione, missionaria nel Quebec, riuscendo nel difficile

---

<sup>20</sup> G. BUTTERINI - C. NUBOLA - A. VALERIO (edd), *Maria Arcangela Biondini (1641-1712) e il monastero delle Serve di Maria d'Arco. Una fondatrice e un archivio* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 70), Bologna 2007.

<sup>21</sup> T. D'AVILA, *Opere complete*, Milano 1998 e *Libro della mia vita*, Milano 2008.

equilibrio tra restringimento e azione missionaria.<sup>22</sup> Dimostrò così delle doti non comuni di mediazione e di gestione, ma non fu certo un esempio facilmente ripetibile e venne vissuto con difficoltà prima di tutto dalle stesse autorità religiose, spaventate da quanto poteva essere vissuto come una non gestibile anomalia.

Non a caso l'aspirazione a cogliere degli spazi di maggiore intervento per delle donne fortemente motivate poté originare piuttosto un interesse verso la mistica. Questo tipo di percorso e di linguaggio sembrò più aperto all'esperienza femminile, con molte figlie devote che riuscirono ad assumere dei ruoli di rilievo e si fecero maestre degli stessi loro direttori. La repressione si avvale soprattutto dei processi inquisitoriali con l'accusa di falsa e mentita santità, ma gli aneliti di riscatto che queste donne portavano nel loro vissuto ridanno con forza il disagio di anime forti ristrette malamente nel silenzio.<sup>23</sup> Non sta allo storico il dare patenti di santità, il giudizio sulla verità dell'anima non è compito e potere degli studiosi, ma interessa vedere come nelle loro storie ritorni spesso il tema del potere esercitato anche su uomini, della capacità di farsi mediatrici efficaci con il divino, di curare e di conoscere i segreti spirituali. Si raccontavano le rivelazioni, il contatto con il purissimo sposo e la maternità dell'anima, gareggiando quasi con la Vergine e con le sante più citate a modello dalla Chiesa. Nutrirsi di sola ostia era un tema ricorrente, professandosi così staccate dalle necessità del corpo, sigillo questo del destino superiore promesso. Ma nell'inebriante esperienza del divino poteva emergere un ulteriore anelito di riscatto, fino a superare il limite del sesso nell'indiamiento inebriante, che portava alla fusione con l'oggetto amato, fino al ripetere in sé fisicamente l'emblema della passione, ovvero le stimmate. In qualche caso, come avvenne per Marta Fiascaris,<sup>24</sup> leader spirituale nel Friuli del secondo Seicento, si poteva configurare la sfida allo stesso monopolio maschile del sacro e la ricerca di un ruolo paritario in questa delicata materia,

---

<sup>22</sup> M. DELL'INCARNAZIONE, *Autobiografia mistica*, Cinisello Balsamo (Milano) 1998.

<sup>23</sup> Rimando all'importante studio di A. JACOBSON SCHUTTE, *Aspiring Saints: Pretense of Holiness, Inquisition, and Gender in the Republic of Venice, 1618-1750*, London - Baltimore 2001.

<sup>24</sup> M. ROMANELLO, *Inquietudini religiose e controllo sociale nel Friuli del Seicento*, in G. ZARRI (ed), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Torino 1991, pp. 343-365; G. PAOLIN, *Fiascaris, Marta*, in A. PROSPERI - V. LAVENIA - J. TEDESCHI (edd), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, II, Pisa 2010, pp. 593-594.

nella possibilità di celebrare e nella capacità di rappresentare il Maestro, di essere *figura Christi*.

Si ripeterono nel tempo i tentativi di costruire nuovi percorsi, con grande travaglio, faticando ad aprire le porte della clausura in uno slancio missionario, come nel caso ricordato delle orsoline missionarie tra gli indiani del Canada, ma come già avevano tentato donne straordinarie come Angela Merici e Paola Antonia Negri. In ogni caso aveva prevalso la volontà di limitare, di claustralizzare, pur con alcune deroghe limitate, mentre si ribadiva l'impossibilità di esercitare un'autorità concepibile solo per degli uomini. L'esperienza barnabita delle origini venne duramente repressa e così pure avvenne successivamente per la grande figura di Mary Ward,<sup>25</sup> che scriveva:

«Lo zelo è la volontà di operare bene ... è un libero dono di Dio, che noi non possiamo guadagnare. È vero che questo zelo talvolta viene meno, ma perché? Non perché siamo donne, ma perché siamo imperfette. In ciò non c'è nessuna differenza tra uomo e donna. La verità di Dio rimane eterna! Non la verità degli uomini e delle donne, ma quella di Dio, e noi possiamo venire in possesso di questa verità altrettanto che gli uomini. Se incespichiamo, ciò non è dovuto al fatto che siamo donne, ma al fatto che ci manca questa verità ... Lo zelo non dipende dal sentimento, ma dalla volontà di fare il bene e le donne sono in grado di farlo altrettanto quanto gli uomini. Anche le donne possono compiere qualcosa di grande, come viene dimostrato dall'esempio di molte sante. Ed io spero in Dio, che anche per il futuro si vedranno delle donne compiere molte imprese ...

Se le donne fossero così inferiori e così subordinate rispetto agli uomini, perché non vengono escluse da tutte le cose come vengono escluse da alcune? Io ammetto che le donne sposate debbano essere sottomesse al loro sposo. Gli uomini stanno a capo della chiesa, le donne non possono somministrare i sacramenti e neppure predicare in chiesa, ma perché dobbiamo essere così sottomesse anche in tutto il resto? Io vorrei che tutti gli uomini fossero in grado di capire che le donne possono essere perfette se lo vogliono, allora non cercherebbero di farci credere che non siamo in grado di raggiungere la perfezione».

La forza morale espressa da queste parole, rispettose, moderate, ma chiarissime e cariche di amarezza, fa comprendere meglio il disagio che correva nell'anima di donne più motivate, che potevano sognare uno spazio maggiore di autonomia. Era necessario intervenire a favore di poveri ed ammalati, ma ancor più premeva

---

<sup>25</sup> M.I. WETTER, *Maria Ward unter dem Schatten der Inquisition, 1630-1637*, München 2003; G. PAOLIN, *Lo spazio del silenzio*.

la necessità di impegnarsi sul fronte dell'insegnamento. Si crearono così scuole e collegi, ma era anche impellente affiancare le predicazioni, le nuove missioni al popolo, affidate normalmente a dei religiosi, integrando questi eventi con un'azione di costante formazione indirizzata in particolare alle fanciulle, future madri di famiglia, oltre che alle donne.

L'insegnamento dei domenicani, ad esempio, nel Friuli orientale, a Cormons, diede frutti ricchi di novità grazie ad una fanciulla di grande carattere come Orsola Grotta.<sup>26</sup> Allieva dei predicatori, riuscì a fondare una nuova congregazione di vita consacrata ed a farla approvare a Roma, ma soprattutto mise in difficoltà i consueti modelli di comportamento, perché si distinse con le sue suore attirando i fedeli alle lezioni di dottrina cristiana, che finirono per apparire delle autentiche prediche e per mettere in ombra, con il loro successo, quelle dei parroci. Dopo gli anni più vivaci degli inizi, anche questa novità venne a cadere e tutto si normalizzò, ma la fondatrice e le prime sue compagne avevano mostrato che un diverso cammino sarebbe stato possibile e che delle donne, giovani e preparate, potevano avere dei progetti diversi dal sentire comune.

Va ricordata anche suor Maria Celeste Crostarosa,<sup>27</sup> ben nota per il suo rapporto con sant'Alfonso e per le vicende che presiedettero alla nascita dei Redentoristi. Colpisce il dramma che la divise dall'amico, che le imputava di non volersi arrendere agli ordini del vescovo e di voler difendere il suo progetto iniziale, contestando le novità introdotte nella regola. In particolare ella voleva rimarcare la missione delle sue suore di farsi immagine di Cristo nel mondo, non solo di imitare il Maestro. Ma agire *in persona Christi*, rappresentare Gesù, era possibile solo nell'identità sessuale maschile e solo un sacerdote poteva sostenere questo compito. Il nodo quindi dell'incompletezza femminile tornava in tutta la sua centralità ideologica, come rimarcava in più occasioni lo stesso sant'Alfonso, che con i suoi numerosi scritti influì mol-

---

<sup>26</sup> G. CECCARELLI, *Le Consorelle della carità e della dottrina cristiana (1714-1812)*, tesi di laurea, Università di Trieste, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 2000-2001 (rel. G. Paolin).

<sup>27</sup> M.C. CROSTAROSA, *Autobiografia*, a cura di S. MAJORANO e A. SIMEONI, San Gerardo 1998; T. SANNELLA, *Un esempio di libertà e autorità femminile nel secolo XVIII: Maria Celeste Crostarosa*, in T. SANNELLA (ed), *Ruolo e autorità della donna nella Chiesa*, Torino 1996, pp. 133-138.

tissimo sulla formazione dei seminaristi, dei futuri confessori e dei direttori di anime.

A partire dalla seconda metà del Seicento la società europea conobbe un'iniziale evoluzione del ruolo delle donne, che, pur limitata e lenta, avrebbe nel tempo portato finalmente ad una situazione di maggiore apertura e di crescita. Donne più preparate e consapevoli, come la Grotta e la Crostarosa, potevano risentire del cambiamento e chiedere uno spazio adeguato, ma i tempi mutati non incrinavano nella Chiesa la tradizionale visione di un mondo femminile incapace, pericoloso, debole, da controllare e separare, come sempre fomite del peccato e esposto a errare, anche se un minimo cambiamento si avvertì quando nel 1727 papa Benedetto XIII, con la bolla *Pretiosus*, giunse a sollevare le suore terziarie dall'obbligo ai voti solenni, che le obbligavano alla clausura più stretta. Un passo ulteriore fu fatto dal successore, papa Benedetto XIV, nel 1749 con la bolla *Quamvis iusto*, che riconobbe giuridicamente gli istituti con voti semplici. L'emergere dei tempi nuovi consentì queste aperture, che comunque non comportarono una significativa evoluzione nel tradizionale impianto concettuale a proposito del ruolo, della natura, delle donne. Ancora sant'Alfonso nella sua opera ribadiva a tutte lettere le difficoltà legate all'universo monastico femminile, parlando della «clausura, il custodire la castità delle vergini; e perciò si vieta l'accesso e la collocazione, che anche s'appartengono alla clausura ... la proibizione così dell'ingresso, come dell'accesso, s'appartiene al fine della clausura, il qual è di mantenere le monache lontane dalle distrazioni mondane».<sup>28</sup> Così pure scriveva della grande cautela necessaria nei contatti con le donne:

«Se poi per conservar la castità è necessario l'astenersi dal guardare le donne, molto più è necessario il fuggir la loro conversazione: *In medio mulierum noli commorari*, dice lo Spirito Santo. E ne soggiunge la ragione, dicendo che siccome dal panno nasce la tignuola, così dalla conversazione colle donne ha origine la malvagità degli uomini: *De vestimentis enim procedit tinea, et a muliere iniquitas viri*. E siccome, commenta Cornelio a Lapide, la tignuola nasce contro voglia del padrone dalla veste, così dal trattar colle femmine sorge senza volerlo il cattivo desiderio».<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> A.M. DE' LIGUORI, *Istruzione al popolo*, P. 19, cap. 2, pp. 530, 534, in A.M. DE' LIGUORI, *Opera omnia. Testi in lingua italiana*.

<sup>29</sup> A.M. DE' LIGUORI, *Saette di fuoco*, p. 109, in A.M. DE' LIGUORI, *Opera omnia. Testi in lingua italiana*.

La conquista di spazi più aperti e confacenti gradualmente conobbe dei processi nuovi a partire dall'Ottocento, dopo le crisi rivoluzionarie e la nascita di una società sempre più secolarizzata. Nuove congregazioni si costituirono o altre si rinnovarono, dedicandosi con passione alle diverse emergenze religiose e sociali. Le suore scolastiche si dedicarono all'istruzione in diversi contesti, con scuole dirette a ceti fortunati o disagiati, anche con un forte impegno missionario, come fecero negli USA quelle scolastiche tedesche, la canadese suor Margaret Brennan o la grande madre Cabrini:<sup>30</sup> tutte donne attive e missionarie finalmente con maggiore consapevolezza, autonomia e riconoscimento.

Anche dopo il concilio Vaticano II riaffiorò la difficoltà ad accettare delle donne nella loro pienezza, nella possibile pari dignità con i maschi, nella capacità di agire ministerialmente e addirittura, con l'istruzione *Venite seorsum* del 1969, si ripropose, seppure collegandola ad una scelta volontaria, luogo per luogo, la clausura più rigida, che potremmo definire passiva, ovvero totale, per le monache contemplative, non uniformandola nuovamente a quella maschile. I due generi restavano profondamente separati, connaturalmente diversi anche nella dignità, e la caratterizzazione sessuale finiva ancora per assumere un significato morale e teologico, guardando con fatica ai doni di personalità femminili quali la statunitense suor Margaret Brennan,<sup>31</sup> omonima dell'altra, ma di un ordine diverso, e quanto mai combattiva.

---

<sup>30</sup> Sister MARY AGNES, *The Congregation of the Sisters of St. Joseph: Le Puy, Lyons, St. Louis, Toronto*, Toronto 1951; G. DE LUCA, *Madre Cabrini. La santa degli emigrati*, Roma 2000.

<sup>31</sup> M. BRENNAN, IHM, *What Was There for Me Once*, Ottawa 2009.



# Trento e la riforma dei monasteri femminili

L'esempio napoletano

di *Adriana Valerio*

«A 6 d'Aprile del medesimo anno [1566] che fu il giorno delle Palme a 23 hore in circa, essendo noi tutte in Coro al matutino, furono chiamate l'Abbadessa, et le moniche dal Vicario, et senza darne tempo di risposta salirno insieme alla chiesa co 'l Notaro Apostolico, onde fu fatto pausa al matutino per saper quel che egli voleva; et così si lesse un moto proprio di Pio Quinto che continiva che non entrasse più dentro i monasteri persona di qualsivoglia età, grado, ordine, dignità, conditione et sesso, et non solamente dentro i monisteri, ma anco dentro le mura, chiostri, o chiese, et che le porte non pur un poco fossero aperte per parlare sotto pena, et censura *latae sententiae*, che dalle clausure non uscissero né moniche, né converse, né novitie, né anco chi si ritrovasse dentro o per educatione, o per qualsivoglia altro coloro per farvi dimora; che fra tre giorni si desse il nome, et cognome di tutte le moniche, novitie, et serve. Ne fu ordinato di più: che qualunque non volesse osserrar quel che conteniva il moto proprio uscisse fuori e perdesse le robbe. Tutte queste cose ne recavano grandissimo travaglio, ma sopra ogni altro perché pensavamo che 'l mondo vedendo e sentendo queste novità si fusse scandalizzato di noi, le quali la Dio mercé facevamo contraria professione come ciascuno può sapere».<sup>1</sup>

Sono le parole di sgomento che Fulvia Caracciolo, aristocratica benedettina del monastero napoletano di San Gregorio Armeno, ci lascia in un suo scritto del 1580, per conservare la memoria della storia della prestigiosa e antica istituzione e dei tragici mutamenti che lei stessa, insieme con le altre religiose, stava vivendo.<sup>2</sup> Dispiacere, amarezza e incredulità, pianto e dolore,

---

<sup>1</sup> Archivio del monastero di San Gregorio Armeno, Napoli: Donna FULVIA CARACCIOLO, *Brieve Compendio della Fundatione del Monistero di San Gregorio armeno*, cc. 37-48.

<sup>2</sup> Il monastero basiliano di San Gregorio Armeno si fa risalire all'VIII secolo ed è tra i più antichi e prestigiosi di Napoli. Per saperne di più: R. PANE, *Il monastero napoletano di S. Gregorio Armeno*, Napoli 1957; F. STRAZZULLO (ed), *L'antica strada di San Gregorio Armeno*, Napoli 1995.

rammarico, timore e smarrimento, sbigottimento e confusione sono i sentimenti che la nobildonna manifesta nel descrivere lo sconvolgimento che furono costretti a subire i monasteri napoletani all'indomani del concilio di Trento.

### 1. *Napoli: lo spazio aperto*

Napoli si era presentata nel Rinascimento come un'effervescente fucina di aspirazioni riformatrici e di sperimentazioni: una città dinamica, un mondo religioso multiforme e variegato nel quale le donne non rimanevano assorbite dalla quotidianità del monastero, bensì assumevano ruoli e iniziative in un difficile contesto di compenetrazione tra dimensione religiosa e istanze sociali, tra conflittualità familiari e convergenze di interessi politici.

La continuità dei rapporti con i membri della propria famiglia, i costanti contatti con l'esterno attraverso gli amministratori, il clero e le maestranze, l'organizzazione delle feste – che prevedevano grandi pranzi, musica, canto, recitazione di commedie o di sacre rappresentazioni, nonché la distribuzione di regali – la preparazione di dolci da offrire e vendere, le committenze artistiche e le opere di ampliamento architettonico, manifestavano una volontà di essere pienamente presenti nella vita sociale senza per questo negare la dimensione della fede, che si esplicitava nei tanti momenti della ritualità, della devozione, della preghiera. Tale intreccio di dinamiche sociali, di interessi economici e di vita religiosa spiega la vitalità degli istituti religiosi e la complessità delle relazioni che intorno ad essi si attivavano.

La vita delle monache, in gran parte appartenenti alle famiglie aristocratiche, si svolgeva entro gli spazi di veri e propri appartamenti privati ed autonomi. Non mancava alle 'monache-signore' la servitù, ruolo demandato alle 'converse', né era infrequente vederle far sfoggio della propria ricchezza e della potenza della propria famiglia di origine indossando oggetti ed abiti lussuosi.

Queste religiose, spesso destinate alla vita monastica non per scelta, ma per difendere gli interessi patrimoniali delle famiglie di origine, manifestavano una sorta di laicizzazione della fede che si esprimeva nella libertà creativa dei momenti più festosi, nel porsi in relazione con il mondo, in una *vita activa* che nel quotidiano trovava il suo centro di identità spirituale. Il luogo e lo spazio

monastico della vita femminile erano segnati da relazioni umane, gestioni di ruoli, abbellimenti degli spazi interni, organizzazione di gioiosa mondanità, così da manifestare, anche nelle contraddizioni delle soluzioni architettoniche, un paradossale connubio, spesso irrisolto, tra secolarizzazione della fede e devozione delle opere, tra festosità dell'umana convivenza e severità delle norme, tra orazione contemplante e senso quotidiano del sacro.

Le divisioni interne, le proporzioni, le quantità, le disposizioni e le funzioni degli spazi interni rispondevano, infatti, a molteplici esigenze. Il chiostro, ad esempio, simbolo della vita monastica, spazio centrale – di convergenza e di movimento – sul quale si affacciavano gli altri ambienti (il refettorio, la chiesa, il capitolo, la cucina, la lavanderia), si tramutava, nei monasteri femminili napoletani, da spazio chiuso (*claustrum*) in giardino funzionale all'incontro, alla preghiera, al lavoro, in una pluralità di soluzioni compositive che rispondevano tanto alle regole monastiche quanto, soprattutto, alla capacità creativa delle monache, al loro potere economico e alla loro dimensione di vita sociale. Giardini, frutteti, vesti decorative trasformavano i chiostri in spazi di incontro della vita comunitaria e di integrazione con il contesto urbano.<sup>3</sup>

## 2. Lo spazio chiuso

Che la situazione muti nei giro di cinquant'anni appare evidente dall'avvio della riforma dei monasteri, che troverà la sua legittimazione istituzionale dalla Costituzione *Circa pastoralis* di Pio V del 1566, interpretazione restrittiva delle disposizioni tridentine: con essa si provvederà ad avviare una serie di iniziative che vedranno impegnati gli episcopati nell'arduo compito di riordinamento degli istituti religiosi locali. Il concilio aveva oltretutto riconfermato la legittimità della Costituzione *Periculoso*, che Bonifacio VIII aveva emanato nel 1298 per imporre la clausura perpetua alle donne che abbracciassero la vita religiosa. La clausura, che i padri conciliari vollero riproporre, rispondeva non solo alla necessità di porre freno ad uno stile di vita amorale e indisciplinato diffusosi in molti monasteri; essa era anche

---

<sup>3</sup> Per tutto questo si veda: A. VALERIO, *I Luoghi della memoria*, I, *Istituti religiosi femminili a Napoli dal IV al XVI secolo*, Napoli 2006, con relativa ampia bibliografia.

conforme a una politica di controllo nei confronti della società, messa in atto dalla Chiesa post-tridentina per fronteggiare, da una parte, le lacerazioni verificatesi in seguito alla Riforma protestante e per arginare, dall'altra, quell'inquietudine spirituale che l'Umanesimo, con le sue esigenze di rinnovamento, aveva espresso in tanti ambiti della vita culturale e sociale.

La Riforma avviata dal concilio di Trento sortì considerevoli riflessi sull'universo femminile e rappresentò certamente uno dei fattori di crisi del Rinascimento e delle sue istanze di più compiuta partecipazione alla vita religiosa e culturale. Lo sforzo della Chiesa, relativamente alle donne, si esprime attraverso una serie di iniziative ed azioni rivolte in più direzioni: si tentò di normare la vita sociale delle donne attraverso l'istituto matrimoniale per arginare le unioni irregolari, quelle clandestine e il meretricio; si volle tutelare la vita di fede delle comunità religiose femminili con l'imposizione della clausura, la costante e capillare direzione spirituale, oltre che con l'ovvia e riaffermata presenza del confessore; si intese sostenere le donne indigenti con forme di solidarietà, inserite nell'ampio circuito degli istituti di assistenza, appoggiate nel loro agire pratico da una teologia morale sempre più articolata e minuziosa; si cercò di indirizzare, infine, lo stile delle devozioni (*praxis pietatis*) delle classi popolari verso forme conformi allo spirito tridentino.<sup>4</sup>

La clausura venne giustificata come 'incarceramento volontario' e si decise di scomunicare chiunque l'avesse violata.<sup>5</sup> Ciò comportò una riorganizzazione degli spazi monastici e un adeguamento dell'architettura alle nuove normative che dovevano rendere invisibili le donne, separandole dal mondo attraverso la costruzione di spazi separati.

---

<sup>4</sup> Cfr. P. PRODI - W. REINHARD (edd), *Il Concilio di Trento e il moderno* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 45), Bologna 1996: in particolare il contributo di A. CONRAD, *Il Concilio di Trento e la (mancata) modernizzazione dei ruoli femminili ecclesiastici*, pp. 415-436.

<sup>5</sup> *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Sessio XXV, c. 5, pp. 777-778. Sulla clausura: F. MEDIOLI, *Lo spazio del chiostro: clausura, costrizione e protezione nel XVII secolo*, in S. SEIDEL MENCHI - A. SCHUTTE - T. KUEHN (edd), *Tempi e spazi di vita femminile fra medioevo ed età moderna* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 51), Bologna 1999, pp. 353-376.

### 3. *Lo spazio incarcerato*

Entrata in monastero nel 1542 all'età di cinque anni e monacata all'età di otto in un luogo dove abitavano circa cinquanta monache che vivevano in camere singole, avevano una propria servitù e potevano uscire e ricevere visite, Fulvia Caracciolo è testimone attonita di una svolta epocale:

«... rimasimo tutte confuse, et l'una si doleva con l'altra, senza sapere che cosa ne fusse avvenuta, perché alle volte le cose del mondo sono più difficili a pensarle, che non son poi a risolverle in fatto. E quando tra di noi stesse consideravamo il tanto peso, et gravezza di coscienza che n'haveva da apportare questa professione, et che le molte robbe da noi acquistate si havevano da lasciare senza che potessimo esser padrone d'un carlino, le case da nostre antecessore edificate con tanto nostro comodo si havevano da diroccare, n'accresceva tanto la pena, che non si poteva far altro che piangere amaramente, poichè niuna si ricordava, né haveva inteso dire, che questo nostro monistero fosse stato di altro modo, et a nostri tempi solo venivano tante mutationi».<sup>6</sup>

Tra i mutamenti imposti figuravano l'irrevocabilità della professione dei voti religiosi e lo stato di stretta clausura con relativa ristrutturazione dell'architettura: si imposero l'innalzamento delle mura dei monasteri, la muratura delle finestre, la costruzione di cancellate, l'adozione di catenacci e chiavi che consentissero l'apertura dei portoni d'ingresso solo dall'esterno, nonché grate strette e impenetrabili, la costruzione di ruote che servissero a far passare gli oggetti dall'esterno all'interno e viceversa. Ancora, venne imposto alle monache un drastico ridimensionamento delle spese, al fine di risanare l'economia dei monasteri, si decretarono l'abolizione della servitù personale ed il ripristino della vita comune, con la conseguente scomparsa del sistema delle celle-appartamento. In merito alla guida dei monasteri venne introdotto il principio di turnazione triennale per tutte le cariche direttive. Per quel che concerneva la vita interna vigeva l'assoluto divieto di fasto e mondanità, compresa la proibizione di rappresentare commedie e di eseguire canto figurato, oltre all'obbligo della costante presenza di confessori e di visitatori apostolici. Carcere ed allontanamento dal monastero sarebbero poi toccati a quelle

---

<sup>6</sup> F. CARACCILO, *Brieve Compendio*, c. 33.

monache che si fossero opposte a tali disposizioni. Questa serie di provvedimenti non fece altro che generare angoscia nelle religiose:

«Et per questo nacque fra di noi gran tumulto, et ad uno istesso tempo si udirono di tutte le voci, che piangevano tanto amaramente che harrebbono per la pietà addolcito ogni dur core, et tutte ne raggunammo in chiesa, dove si passò la maggior parte della notte in continue lagrime, pregando il nostro Sig.re che cessasse tanta ira, et ne indirzasse a quel ch'era suo servizio ...».<sup>7</sup>

Proprio in applicazione alle norme tridentine il concilio di Napoli del 1576 richiederà per le religiose un drastico taglio con il mondo attraverso la chiusura del portone esterno, l'inserimento della doppia inferriata al parlatorio, l'uso rigoroso della ruota per il passaggio delle cose necessarie alle monache, oltre ad una riorganizzazione degli ambienti interni atta a favorire la messa in comune dei beni, in contrapposizione all'atavico e consolidato diritto delle monache a detenere beni personali.<sup>8</sup>

Tali decreti comportarono un intervento massiccio di riconversione delle antiche strutture monastiche. Per fare un esempio, per quel che concerne il monastero di San Gregorio Armeno assistiamo alla distruzione dell'impostazione pre-gotica e delle tracce di quegli appartamenti autonomi che rispondevano alla spiritualità delle regole basiliana e benedettina – regole che avevano guidato la vita delle monache per più di sette secoli – con la conseguente trasformazione del monastero in struttura inaccessibile, priva di finestre e di appartamenti privati, sostituiti da celle che si affacciavano sul loggiato interno.

#### 4. *Lo spazio sessuato*

L'architettura cercò di tradurre lo spirito di Trento conferendo, paradossalmente, visibilità alla Chiesa cattolica in quanto istitu-

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, c. 38.

<sup>8</sup> M. MICHELE, *Religiosi e monache nei concili post-tridentini del regno di Napoli (1565-1729)*, in «*Annuario Historiae Conciliorum*», 23 (1991), pp. 360-372. Nel monastero di Sant'Andrea delle Dame, a nessuna monaca era consentito un qualsiasi possesso personale: tutto era posto in comune; era vietato alle consorelle entrare nelle celle altrui; la corrispondenza passava obbligatoriamente attraverso la Rotara ed era sempre preventivamente letta dalla Priora. Non era consentito il colloquio privato con i congiunti, fosse pure attraverso la grata; ad esso assisteva sempre una consorella deputata a tale ufficio.

zione e, al contempo, invisibilità ai corpi femminili.<sup>9</sup> Circondato da mura alte e impenetrabili, il monastero rappresentava una sorta di fortezza, una cittadella inespugnabile. Gli antichi spazi dei monasteri furono distrutti a favore di nuovi progetti che consentissero la realizzazione di dormitori e refettori comuni, chiudendo le donne in spazi definiti, chiusi, inaccessibili. Era il tentativo di livellare, mortificare e nascondere le monache, vietando loro vedute e suoni, libertà e creatività. Alle monache non fu più consentito di frequentare chiese esterne al monastero; esse dovevano 'ascoltare' la messa da una posizione sopraelevata e nascosta agli occhi dei fedeli attraverso 'gelosie' appositamente ideate. Le griglie, nello schermare le donne rinchiusi, ne rendevano invisibili gli occhi, il volto, la persona. L'accesso al convento era consentito ai visitatori in base al sesso, allo stato sociale e alle regole ecclesiastiche. Il parlatorio, collocato in prossimità dell'entrata, segnava un'area di confine all'interno delle mura conventuali.

Lo spazio, dunque, non risulta essere una dimensione neutra e indifferente, bensì un sistema coerente con le dinamiche socio-culturali che lo strutturano; per questo anche l'architettura sacra ha risposto alle strategie della politica ecclesiastica, oltre che alla volontà di visibilità politica e sociale espressa dalle famiglie più in vista, riflettendo così la diversa collocazione dei due generi e creando ancora più marcatamente una dimensione sessuata dello spazio. La struttura esterna, che risponde a dinamiche di potere maschile, e l'organizzazione interna degli spazi, che riflette la concezione del corpo femminile come corpo da custodire, salvaguardare, isolare, si compenetrano in un'unica costruzione ideologica.<sup>10</sup>

Nel monastero napoletano di Sant'Antoniello,<sup>11</sup> per esempio, la finestra collocata dopo l'altare maggiore era munita di un'inferriata chiodata e di un telo che impedivano la vista alle monache, costrette solo ad ascoltare la messa stando nel coro. Al centro era inserita una finestrella in ferro, anch'essa munita di serratura, detta

<sup>9</sup> Sul rapporto architettura post-tridentina, dinamiche di potere e vita religiosa femminile, vedi: H. HILLS, *Invisible City. The Architecture of Devotion in Seventeenth-Century Neapolitan Convents*, New York 2004.

<sup>10</sup> Cfr. H. HILLS, *Architecture and Spiritual Life in Tridentine Naples*, in A. VALERIO, *I Luoghi della Memoria*, I, pp. 35-51.

<sup>11</sup> Archivio Storico Diocesano, Napoli, *Vicario delle Monache*, c. 471<sup>27</sup>. Cfr. A. VALERIO, *S. Antonio di Padua. Una casa religiosa dalle molteplici identità*, in A. VALERIO - A. PINTO (edd), *S. Antoniello a Port'Alba. Storia - arte - restauro*, Napoli 2009, pp. 5-40.

‘comunicatorio’, ideata per la somministrazione dell’eucarestia: la badessa ne custodiva la chiave perché fosse aperta in occasione della celebrazione della messa. Davano accesso al comunicatorio due porte di legno, ugualmente chiuse a chiave, che solo la badessa poteva aprire. A destra e a sinistra dell’altare maggiore vi erano due finestrelle di ferro che fungevano da confessionali; traforate da piccoli buchi coperti dalla parte interna da un telo, esse rendevano impossibile qualsivoglia contatto fisico tra monache e confessori. Nella parte esteriore della chiesa vi era una ruota attraverso la quale passavano i paramenti e quanto fosse necessario per la celebrazione della messa.

Durante le visite pastorali che si susseguirono nel corso del Seicento presso questo monastero, si diede disposizione di chiudere qualunque spazio ‘aperto’. Il cardinale Ottavio Acquaviva (1605-1613) rilevò, per esempio, che ai lati della porta della clausura vi erano una finestra con un cancello di ferro forato per il parlatorio ed una ruota molto grande i cui spazi davano la possibilità di intravedere le monache che parlavano. Fu ordinato alla badessa di porre rimedio a tale inconveniente. L’ispezione del dormitorio portò alla scoperta, in due celle, di un passaggio in legno cui si accedeva attraverso una botola; di esso, ovviamente, il cardinale ordinò la chiusura. In un’altra cella fu rinvenuta una loggetta munita di scala per accedere al cortile del monastero; anche in questo caso, il cardinale comandò espressamente la rimozione dei gradini. In un camerino fu trovata una serie di oggetti lasciati in custodia da un gentiluomo; il cardinale stabilì che non si ricevesse più alcunché da estranei. Si decise anche di alzare il muro di cinta, per impedire a chi abitava a ridosso del monastero di vederne l’interno. La struttura doveva conformarsi alle norme tridentine per impedire qualsiasi visibilità dal di fuori e la comunicazione con l’esterno. Il 9 giugno 1633, a distanza di quasi trent’anni, il cardinale Boncompagni (1626-1641) ribadiva ancora la necessità di intervenire attraverso l’adozione di provvedimenti maggiormente restrittivi: chiese di costruire una controporta alla porta carrese e di chiudere meglio le aperture, di modo che non si potesse vedere né essere viste. Nel decreto di esecuzione si ribadiva che, delle due chiavi del comunicatorio, una andasse alla badessa e l’altra al confessore, il quale doveva anche conservare le chiavi delle due porte laterali. Si imponeva, sotto pena di scomunica *latae sententiae*, il divieto a chicchessia di parlare dalle finestrelle



situate nei parlatori delle donne, eccettuati i parenti di primo e secondo grado che ne avessero licenza. Si ordinava anche il rimpicciolimento della ruota collocata nei pressi della porta della clausura e l'apposizione di fascette di legno nella parte interna dei parlatori riservati alle donne, al fine di chiudere ogni apertura. Ancora, si disponevano la chiusura della finestra del Coro che dava a mezzogiorno e l'apertura di un'altra nel mezzo del muro, così che non si potesse vedere all'esterno. Furono previsti un muro al di sopra della scala per la quale si saliva alla tribuna superiore e l'apposizione di un palo di legno traverso alla porta della clausura. Si imponeva che si impiantassero cancelli di ferro alle finestre delle camere poste sopra il parlatorio, oltre a cancelli di ferro e 'gelosie' per le finestre che davano sulla loggia. Ogni foro esistente nella loggia andava murato, così come ogni altro tipo di apertura che consentisse una relazione con l'esterno. Il tutto da eseguirsi, sotto la direzione della badessa, entro un mese, pena la sospensione dall'ufficio.<sup>12</sup>

## 5. *Lo spazio condiviso*

Con decreto del 20 febbraio 1563, Alfonso Carafa aveva disposto la soppressione di otto monasteri benedettini.<sup>13</sup> Si decise la chiusura di alcuni monasteri: tra questi, quelli di Sant'Agnetto e di Sant'Agata vennero accorpati al monastero di Santa Maria Donnalbina:

«Come hebbero finito di visitare gli altri monisteri volle dar ordine alla riforma, la quale cominciò con la parte più debole, et impotente che siam noi altre Donne et Moniche e mosso dal consiglio di molti docti, e savi discese molti monisteri, de quali fù uno il Monistero di santo Anello, et l'altro di santa Agata, et ambidui forno uniti co'l monistero di santa Maria d'Albino. Io lascio qui nell'arbitrio de devoti spiriti a' considerare il ramarico di coloro che lasciavano le proprie case, et givano ad habitare altrove».<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Archivio Storico Diocesano, Napoli, *Vicario delle Monache*, c. 471<sup>27</sup>.

<sup>13</sup> Sant'Agnetto, Sant'Agata, San Festo (confluito in quello di San Marcellino), Santa Maria d'Agnone, Santa Maria della Misericordia, Santa Caterina a Portanova, San Benedetto e Sant'Arcangelo a Baiano. Le religiose di Sant'Agata, in numero di 19, furono trasferite in Santa Maria Donnalbina. Il 28 febbraio 1567 i beni delle monache, assieme a quelli del monastero di Sant'Agnetto, furono venduti e il ricavato fu assegnato al monastero di Santa Maria Donnalbina.

<sup>14</sup> F. CARACCILO, *Brieve Compendio*, c. 22.

Si avviarono unificazioni tra diversi monasteri, come quella avvenuta nel 1564 per il monastero dei Santi Marcellino e Festo, nato dall'unione tra quello basiliano dei Santi Marcellino e Pietro con il benedettino dei Santi Festo e Desiderio:

«Vollero poi disfare il monistero di Santo Festo, per unirlo con quel di San Marcellino, et in quel tempo era Vicario Giulio Santoro<sup>15</sup> oggi Cardinale di Santa Severina, onde le povere moniche di San Festo non trovavano in niun modo forma di quieto per partirnosì da loro Monistero, et continuamente tutte vivevano in continue lagrime. Ogni giorno mandavano nuove suppliche, e nuove intercessioni all'Illustrissimo Cardinale, che si contentasse fabricare, alzare le mura, e fare quanto a lui era servizio, in quanto apparteneva alla clausura, purché non l'ammovesse dal loro Monistero. E veggendo che questo modo d'intercedere appresso di lui nulla valeva, stando nondimeno pur saldo, et fermo nella sua determinatione, pigliorno le moniche resolutione di volersi prevalere con la maggior forza che potevano, e cominciorno a litigare con detto Ill.mo Cardinale. Laonde mandorno più volte in Roma dal Sommo Pontefice, et per molto c'havessero allegato le loro pietose ragioni venne pur ordine deffinitivo di Roma, che si dovessero unire. Non saprei certo dir né raccontar a punto l'atrocissimo dolore che tal nuova l'apportò; tutta volta non si diffidorno della bontà, et misericordia di Dio, avenga che l'orationi ch'in questo tempo si facevano erano senza intermissione ...

Erano quivi al giuditio mio Donne di molto valore, tanto ch' alcuna di esse haverebbe bastato a governare non dico un monistero, ma anco un Regno; e perciò non potevano prender conforto a partirsi da quel luogo dove da fanciullezza erano state richiuse, e per questo furono molte volte molestate dalla Corte spirituale con alcune violenze, ch' al senso molto dispiacevano. Alla fine con la spirituale andò anco la corte temporale, acciò si risolvessero, che se non volevano di buona voglia uscire l'havrebbono per forza cavate fuori».<sup>16</sup>

Proprio questo episodio dell'unificazione forzata dei due monasteri napoletani ci dimostra la forte resistenza che opposero le monache alle applicazioni delle disposizioni di Pio V. Per ripristinare la disciplina nel monastero di San Festo fu necessario ricorrere al braccio secolare: si pose un vero e proprio stato di assedio al monastero, al quale le monache reagirono violentemente scagliando pietre dalle mura ferendo o, addirittura, uccidendo alcuni tra gli assalitori. Per portare a termine l'opera di unificazione

---

<sup>15</sup> Giulio Santoro, casertano, chierico della chiesa di Capua ed esperto di diritto canonico. A lui sono dovuti i provvedimenti del sinodo diocesano indetto da Mario Carafa. Nel 1566 fu nominato vescovo di Santa Severina e, nel 1570, creato cardinale.

<sup>16</sup> F. CARACCILO, *Brieve Compendio*, cc. 24-25.

dei due monasteri, le famiglie delle religiose furono costrette ad intervenire in prima persona, dopo di che, come riferisce Fulvia Caracciolo, le monache «furono maltrattate con prigionie ed altri modi horribili e dimoravano nelle carcere ... dove furono per spatio di mesi due e giorni venti».<sup>17</sup>

Analoga situazione si riscontra nel caso delle monache benedettine di Santa Maria Donnalbina, che si opposero con ogni mezzo all'applicazione della riforma monastica. Nel 1564, lanciando ogni sorta di oggetti (pietre, scodelle, vasi colmi di terra) per quasi due ore, le religiose colpirono anche Giulio Santoro, delegato del cardinale Carafa per le visite al monastero. Nell'aprile del 1568 si ordinò alle monache – alcune delle quali furono trovate incinte – di fare professione solenne entro tre giorni, pena l'espulsione e la perdita dei beni. Ben diciannove di esse lasciarono il monastero; alcune, però, vi avrebbero fatto ritorno per le gravi difficoltà economiche e sociali incontrate nel vivere al di fuori delle mura claustrali.

## 6. *Lo spazio rifiutato*

Il già citato concilio di Napoli del 1576, oltre ad imporre la separazione dal mondo esterno, aveva richiesto alle monache la diminuzione delle spese superflue per l'organizzazione delle feste, l'abolizione degli oggetti legati alle cure e agli affetti personali (specchi, trucco, creme, cagnolini), la limitazione della confezione e della vendita di dolci; tali disposizioni non riuscirono, tuttavia, a sortire nella città gli effetti desiderati.<sup>18</sup> Non solo. Difficile era per le monache mutare uno stile di vita consolidatosi negli anni e diventato, ormai, prassi quotidiana, cosicché, tanto i concili post-tridentini, quanto gli interventi degli arcivescovi napoletani torneranno a più riprese e insistentemente, per tutto l'arco dei secoli XVII e XVIII, sui monasteri, per limitarne abusi e irrequietezze.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Nel 1565 le monache si piegarono al volere dell'arcivescovo e dei parenti: 40 monache di San Marcellino vennero unite alle 30 di San Festo.

<sup>18</sup> Su Napoli: M. MIELE, *Monache e monasteri tra Cinque-Seicento tra riforme imposte e nuove esperienze*, in G. GALASSO - A. VALERIO (edd), *Donne e religione a Napoli (secoli XVI-XVIII)*, Milano 2001, pp. 91-158.

<sup>19</sup> C. RUSSO, *I monasteri femminili di clausura a Napoli nel secolo XVII*, Napoli 1970.

La serie di editti emanati dal cardinale Ascanio Filomarino (1641-1666) tra il 1642 e il 1658 concernenti il divieto di far visita ai monasteri, di abbellire gli altari alle chiese, di usare canto e musica durante la messa senza la licenza del vicario delle monache, di far dormire nelle proprie celle professe, novizie, educande, di introdurre bambini nella clausura ed infine, di fare spese superflue e sperperare doti,<sup>20</sup> testimonia ancora una volta le resistenze delle monache napoletane a vivere una vita nel totale isolamento e nella più rigorosa austerità economica.

A dispetto di tutte le norme intese ad isolare dal contesto urbano gli spazi claustrali attraverso l'innalzamento di alte mura, le religiose realizzeranno logge ai livelli superiori e belvedere (San Marcellino, Regina Coeli), 'chiostri aperti' (San Marcellino, San Potito, Suor Orsola), una peculiarità prettamente napoletana che consentiva alle monache, attraverso l'apertura di uno dei lati, la vista sul golfo, e chiostri maiolicati (Santa Chiara), intesi a rendere più piacevole e godibile la vita delle monache aperte alla mondanità della città.

## 7. *Lo spazio della fede: la Bibbia proibita*

La frattura protestante, nata dagli esiti di controverse esegesi dei testi sacri, aveva spinto la gerarchia cattolica a restringere i margini di lettura e di interpretazione della Bibbia, ora ritenuta «madre e fonte di eresia», come aveva sostenuto, nel corso dei lavori del concilio di Trento, il teologo Alfonso de Castro; una presa di posizione che avrebbe segnato il divorzio tra teologia e spiritualità, incrinando quella consapevolezza, così presente nell'antichità cristiana come nel medioevo, che la Scrittura dovesse essere letta e compresa attraverso il dono dello Spirito e che l'ignoranza della Scrittura – non la sua conoscenza – fosse la causa di tutti i mali.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Archivio Storico, Napoli, *Monasteri Soppressi*, 5339, carte sciolte, 6 agosto 1642 visita del cardinale Filomarino. Archivio Storico Diocesano, Napoli, *Vicario delle Monache*, c. 471<sup>27</sup>.

<sup>21</sup> Cfr. S. CABIBBO, «*Ignorantia Scripturarum, ignorantia Christi est*». *Tradizione e pratica delle Scritture nei monasteri femminili del XVII secolo*, in «*Rivista Storica Italiana*», 1 (1989), pp. 85-124.

In verità, i padri conciliari, pur ammettendo che la Scrittura contenesse in sé la verità nella sua pienezza, ne affermarono al tempo stesso l'insufficienza formale: occorre che la Tradizione e la Chiesa, nella sua articolazione gerarchica, garantissero l'intelligenza autentica dei sacri testi ponendoli al riparo da qualunque falsa ed eretica interpretazione.<sup>22</sup>

Tale atteggiamento di sospetto trovava ulteriore conferma a causa della diffusione della Bibbia tra le donne dei diversi strati sociali, cosa che stupì gli stessi inquisitori: davanti ai loro tribunali non poche mostrano di essere appassionate lettrici della Scrittura, difendendo la propria posizione con argomenti fondati su di essa. Le testimonianze in merito sono copiose e riguardano tanto l'ambiente femminile religioso quanto quello laico, così come il domenicano Ambrogio Catarino aveva annotato nel *Compendio d'errori* del 1544: qualunque cristiano «di qual vuoi condizione, così femina come maschio, così idiota come letterato, vuol intendere le profundissime questioni de la sacra teologia e Divina Scrittura».<sup>23</sup>

Sarà soprattutto la proibizione definitiva dei volgarizzamenti da parte della *Congregazione dell'Indice* (*Indice clementino*, 1596) a sottrarre, soprattutto ai laici e alle religiose, la Bibbia, che diventa ora parcellizzata e filtrata dall'interpretazione gerarchica. La stessa Tradizione viene conseguentemente interpretata non come il luogo storico e vitale della fede quanto, piuttosto, come trasmissione quasi meccanica di un deposito integralmente costituito: la motivazione apologetica spegne ogni libertà di ricerca e di comprensione.<sup>24</sup>

Le restrizioni sulla circolazione dei libri colpiscono anche la vita monastica femminile, limitando drasticamente qualunque contatto con la Bibbia al fine di sottrarla al rischio di manipolazioni interpretative. Nondimeno i testi continueranno a circolare nonostante i provvedimenti di censura. Il rapporto con il testo

---

<sup>22</sup> Sessione IV, decreto dell'8 aprile 1546.

<sup>23</sup> A. CATARINO POLITI, *Compendio d'errori*, 347 II, 8-16, citato in E. BARBIERI, *Le Bibbie italiane del Quattrocento e del Cinquecento*, Milano 1992, p. 53; si vedano i casi citati alle pp. 179 ss.

<sup>24</sup> G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna 1997, e, della stessa autrice, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna 2005. Si segnala inoltre M.L. GIORDANO - A. VALERIO (edd), *Donne e Bibbia. Riforme e Controriforme nell'Europa Cattolica*, in corso di stampa.

sacro sarà mediato da edizioni parziali di singoli libri, da raccolte selezionate di brani biblici parafrasati e arricchiti di annotazioni morali: materiale questo che, pur se orientato all'uso liturgico o devozionale, costituirà comunque una via di accesso seppur limitata ai contenuti della Sacra Scrittura, accanto all'ascolto e al linguaggio del canto e delle immagini. Al contempo, però, esso costituirà anche il motivo principale dell'arretratezza del mondo cattolico femminile – e non solo – nell'autonoma comprensione della Bibbia e nella gestione, da discepole adulte, dello spazio della vita e della fede.

# La mistica nelle comunità religiose femminili tra XVI e XVII secolo

Alcune considerazioni

di Anna Scattigno

Introduco queste brevi considerazioni sulla mistica nell'età post-tridentina a partire dal profilo della santità fiorentina come modello della santità della controriforma e come aspetto integrante dell'identità cittadina fondata sulla sua tradizione religiosa, che l'arcivescovo Alessandro Marzi Medici venne elaborando nel corso degli anni Dieci e Venti del Seicento, attraverso l'introduzione di più processi di canonizzazione. Avviate nel corso di quegli anni, le diverse cause trovarono poi un momento di arresto nella riforma delle procedure processuali di Urbano VIII;<sup>1</sup> alcune vennero riprese nel corso del Settecento, ma per lo più non giunsero

---

<sup>1</sup> A partire dal Processo remissoriale sui miracoli e la buona memoria di Luigi Gonzaga (1610), seguono: il Processo sulla vita e i miracoli di Maria Maddalena de' Pazzi (1611-1613), il Processo remissoriale nella causa fiorentina per la canonizzazione di Filippo Benizi (1619-1625), il Processo informativo sulla vita e santità di Ippolito Galantini (1620-1622), il Processo remissoriale per Caterina de' Ricci (1623), il Processo per la beatificazione e canonizzazione di Ippolito Galantini (1623-1627), il Processo remissoriale per la beatificazione e canonizzazione di Maria Maddalena de' Pazzi (1624), il Processo sulla vita e i miracoli di Domenica da Paradiso (1624). Non è conservato nell'Archivio Arcivescovile il processo per la beatificazione di Umiliana de' Cerchi, del 1625. Il successivo processo per Domenica da Paradiso fu intrapreso dopo la morte di Alessandro Marzi Medici, nel 1630, ma nel 1634 sopravvenne il Breve *Coelesti Hierusalem cives* che ribadiva e accentuava il controllo dell'Inquisizione sulle fasi iniziali del culto dei santi, e la causa si arrestò fino al 1743. Probabilmente anche gli altri processi intrapresi subirono arresti per la stessa causa, a differenza di quello per Maria Maddalena de' Pazzi, per il quale il modello seguito era stato il processo per Carlo Borromeo svolto a Milano. Sull'arcivescovo Marzi Medici: G. ARANCI, *Formazione religiosa e santità laicale a Firenze tra Cinque e Seicento*, Firenze 1997, pp. 75-85; M.P. PAOLI, 'Nuovi vescovi' per l'antica città: per una storia della Chiesa fiorentina tra Cinque e Seicento, in C. LAMIONI (ed), *Istituzioni e società in Toscana nell'età moderna*, Roma 1994, pp. 748-786. Sulle procedure processuali, cfr. G. DALLA TORRE, *Processo di beatificazione e canonizzazione*, in *Enciclopedia del diritto*, 36, Milano 1987, pp. 932-994; M. GOTOR, *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Roma - Bari 2004, pp. 79 ss.

a compimento: così avvenne per il laico Ippolito Galantini e per Domenica da Paradiso, figura di spicco nella tradizione religiosa femminile fiorentina, mentre Caterina de' Ricci fu canonizzata da Benedetto XIV nel 1746. Del complesso progetto di celebrazione della santità fiorentina avviato dall'arcivescovo Alessandro Marzi Medici e rimasto in larga parte incompiuto, giunse invece a buon fine nel 1626, durante il suo governo, il processo di beatificazione di Maria Maddalena de' Pazzi, a cui seguì nel 1669 la proclamazione della santità.

Parto dai processi e non dagli scritti di cui parlerò tra breve, per un aspetto che li accomuna e che mi pare interessante. Il processo informativo per Maria Maddalena de' Pazzi iniziò nel 1611,<sup>2</sup> a pochi anni di distanza dalla morte della carmelitana, avvenuta nel 1607. Nel processo, la comunità del monastero di Santa Maria degli Angeli svolse un ruolo fondamentale, tramite un accorto lavoro di costruzione della esemplarità di Maria Maddalena, condotto già durante la sua vita e negli anni successivi attraverso la raccolta e la trascrizione delle 'parole dell'estasi', ma anche attraverso il racconto a più voci e l'edificazione di memoria circa la vita religiosa di Maria Maddalena, le sue virtù monastiche, la sua concezione della comunità e del fine del vivere in religione.<sup>3</sup> Sono gli aspetti che fecero di Maria Maddalena de' Pazzi un modello della professione monastica nell'età post-tridentina. Nel profilo di santità della consorella, le religiose di Santa Maria degli Angeli intesero anche una memoria della comunità, che mostrava come i doni mistici di Maria Maddalena avessero germinato in un terreno già disposto ad accoglierli e a penetrarne in profondità la lezione.

Accostare alle fonti della mistica di Maria Maddalena de' Pazzi e alla narrazione della *Vita*<sup>4</sup> le deposizioni rese dalle

---

<sup>2</sup> Archivio dell'Arcidiocesi Fiorentina, *Processus et Acta originalia, Dicta et depositiones testijum examinatum super vita et miraculis Servae Dei Sororis Mariae Magdalenae de Pazzi coram Ordinario*, in *Processi di Beatificazione e Canonizzazione, ad locum*, carte non numerate.

<sup>3</sup> Per uno studio del processo, cfr. A. SCATTIGNO, *Una comunità testimone*, in G. POMATA - G. ZARRI (edd), *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*, Roma 2005, pp. 175-204. Nelle pagine seguenti farò ampio riferimento a questo saggio. Cfr. anche A. SCATTIGNO, *Maria Maddalena de' Pazzi. Tra esperienza e modello*, in G. ZARRI (ed), *Donna, disciplina e creanza cristiana dal XVI al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, Roma 1996, pp. 85-101.

<sup>4</sup> *Vita della Venerabile Madre suor M. Maddalena de' Pazzi fiorentina monaca dell'ordine carmelitano nel monastero di S. Maria de gli Angeli di Borgo S. Frignano di*



monache – ma anche le scritture coeve custodite nell'archivio del monastero (biografie religiose, lettere, trascrizioni di prediche, trattati) e la presenza di corpi santi oggetto di culto (il corpo di Maria Bagnesi custodito in Santa Maria degli Angeli e il suo insegnamento)<sup>5</sup> – consente di affrontare un aspetto poco esplorato non solo della produzione estatica di Maria Maddalena de' Pazzi, ma della stessa mistica monastica. Dall'accostamento, qui come nel caso di Domenica da Paradiso o di Caterina de' Ricci, emerge infatti il contributo attivo della comunità con il suo patrimonio di esperienze religiose e di memorie, nel produrre o quanto meno nell'assecondare i percorsi individuali, che nel vivere comune e nei costumi religiosi previsti dalla Regola aprono la via all'esperienza visionaria, alla santità estatica.

Discepoli, testimoni, compagne di Maria Maddalena nell'edificazione della comunità d'amore che la consorella andava tracciando con il suo esempio, le monache di Santa Maria degli Angeli produssero mediante un impegno collettivo la quotidiana raccolta di fatti, di parole, di insegnamenti<sup>6</sup> che dette vita alla trascrizione delle estasi, alle prime biografie, alla raccolta di ammaestramenti e di memoria da cui emerse più tardi la *Vita* e la deposizione corale al processo. Conservarono memoria del corpo di Maria

---

*Firenze. Raccolta, e descritta dal molto Rever. M. Vincenzio Puccini, Governatore, Confessore del detto Monastero, con l'Aggiunta della Terza, Quarta, Quinta, e Sesta parte dal medesimo raccolta, ed ordinata. La qual contiene le mirabili intelligenze, che in diversi tempi da Dio le furono comunicate, e molti suo' documenti per la perfezione della vita Spirituale*, in Firenze, appresso i Giunti, 1611. Probabilmente l'autorialità della *Vita* è da attribuire a suor Maria Pacifica del Tovaglia, consorella di Maria Maddalena de' Pazzi e già sua amica d'infanzia. Lo confermano le diverse stesure della redazione manoscritta. Il confessore, Vincenzo Puccini, dette al testo già composto nelle sue parti una redazione più retoricamente avvertita e più conforme agli stilemi delle biografie religiose, in vista del processo che si andava a celebrare sulle virtù e i miracoli di Maria Maddalena.

<sup>5</sup> Archivio del Monastero di Santa Maria Maddalena de' Pazzi, *Vita della Venerabil madre suor Maria Bagnesi*, ms 1577. Su Maria Bagnesi, *Vita della venerabile madre suor Maria Bagnesi nobile fiorentina del terz'ordine di San Domenico scritta da un sacerdote della Compagnia di Gesù*, in Firenze, nella stamperia di Francesco Moucke, 1747. Diversi riferimenti a Maria Bagnesi in F. VERDE, *Il movimento spirituale savonaroliano fra Lucca-Bologna-Ferrara-Pistoia-Perugia-Prato-Firenze*, in «Memorie domenicane», 25 (1994), pp. 5-163. Cenni a Maria Bagnesi anche in T. HERZIG, *Savonarola's Women. Visions and reform in Renaissance Italy*, Chicago - London 2008.

<sup>6</sup> *Ammaestramenti*, in *Tutte le opere di Santa Maria Maddalena de' Pazzi dai manoscritti originali*, Firenze 1960-1966, VII: *Renovazione della Chiesa* (1966), pp. 215-301. Cfr. A. SCATTIGNO, *Un commento alla regola carmelitana. Gli 'Ammaestramenti' di Maria Maddalena de' Pazzi*, in G. ZARRI (ed), *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*. Atti del VI convegno, Verona 1997, pp. 283-302.

Maddalena: il corpo che fin dalla morte moveva a devozione, già allora percepito come sacro; il corpo in estasi che si faceva linguaggio, e durante la trascrizione delle visioni vi avevano posto attenzione al pari delle parole, a cui la voce piena e maestosa quando Maddalena parlava in persona di Dio, conferiva un'enfasi che le sorelle non sapevano restituire, ma l'avevano udita, e ne rendevano testimonianza. E ancora il corpo danzante di Maria Maddalena, che ascoltava e intendeva le armonie del paradiso, ma era anche capace di rappresentare con drammaticità la tentazione e la lotta. Avevano ben compreso l'uso pedagogico che la loro sorella faceva del corpo a illustrazione dei misteri della vita di Cristo e delle virtù monastiche, così come avevano penetrato gli ammaestramenti contenuti nelle estasi e li praticavano. La crescita spirituale e la perfezione del vivere in religione a cui aspiravano erano anche espressione della fedeltà alla loro storia comune, una storia che aveva conosciuto nell'insegnamento di Maria Maddalena e nella loro vicenda corale di discepolato il suo momento più intenso, capace di proporsi a modello. L'esperienza estatica di Maria Maddalena de' Pazzi e la sua cifra mistica difficilmente potrebbero essere lette e comprese, avulse da questo contesto.

Quando nel 1623 iniziò il processo<sup>7</sup> per Caterina de' Ricci, erano trascorsi più di trent'anni dalla sua morte, avvenuta nel monastero di San Vincenzo a Prato dove era vissuta, nel 1590. Le più anziane tra le monache che testimoniarono al processo l'avevano conosciuta, ma non tutte avevano fatto già il loro ingresso in monastero all'epoca dei 'ratti' e delle visioni di Caterina, nella prima metà degli anni Quaranta del XVI secolo. Le religiose deposero al processo affidandosi alla propria personale esperienza o ad una tradizione orale che nel tempo si era andata intrecciando alle scritture degli anni Quaranta, conservate in monastero in copie più tarde. L'edizione a stampa della *Vita* composta dal domenicano Serafino Razzi nel 1591<sup>8</sup> e letta almeno una volta per intero prima della pubblicazione in refettorio e in

---

<sup>7</sup> Archivio dell'Arcidiocesi Fiorentina, *Processus remissorialis in causa Canonizationis Ancillae Dei Sororis Catharinae de Riccijs de Florentia dum vixit monialis in monasterio S. Vincentij de Prato ordinis Praedicatorum*, in *Processi di Beatificazione e di Canonizzazione, ad locum*, cc. n.n.

<sup>8</sup> *La Vita della Reverenda Serva di Dio, la Madre suor Caterina de' Ricci, Monaca del Venerabile Monastero di S. Vincenzio di Prato, scritta in tre libri dal p. f. Serafino Razzi, dottore teologo dell'Ordine de' Frati Predicatori, e professo del Convento di S. Marco di Firenze*, in Lucca, per Vincentio Busdraghi, 1594.

sala da lavoro, aveva tratto autorevolezza dalla sua conformità alle scritture e ai racconti delle madri antiche, ma non vi aveva aggiunto elementi nuovi di conoscenza e di edificazione.<sup>9</sup>

Molte monache avevano narrato alle più giovani di aver visto l'anello donato a Caterina da Gesù e avevano raccontato loro dello sposalizio. Ricordavano di aver visto infinite volte Caterina in estasi durante la preghiera in coro o in cella e la rammentavano bella e risplendente. Avevano narrato dei gentiluomini, principi e cardinali venuti a Prato a visitarla, dei ratti che per qualche anno dopo la professione di Caterina iniziavano il giovedì santo e si protraevano fino alle 22 del venerdì. Ma a distanza di più di trent'anni dalla morte della Ricci, le testimoni più antiche, quelle che avevano alimentato nella comunità le scritture e la memoria, erano ormai scomparse e quelle che ora deponevano al processo, ripetevano racconti già fatti al vescovo di Pistoia nella metà degli anni Dieci, al tempo del primo esame informativo. Allora avevano la memoria più fresca, osservava qualcuna di loro, mentre ora per l'età non ricordavano più le visioni di cui avevano sentito raccontare nella giovinezza.

Il rischio di una perdita della memoria per la scomparsa di molte delle madri antiche e per l'età ormai avanzata di quelle che ne avevano udito i racconti, era avvertito in modo particolarmente pressante dalle monache del monastero della Crocetta, a Firenze, che in quegli stessi anni in cui si celebrava il processo per Caterina, avevano fatto più volte premura all'arcivescovo Marzi Medici perché si avviasse il processo per Domenica da Paradiso, l'altra rilevante figura della tradizione religiosa femminile fiorentina, legata al movimento savonaroliano da rapporti non privi di tensione, fino alla rottura.<sup>10</sup> La morte di Domenica risaliva a settant'anni

---

<sup>9</sup> Al tema della memoria ho dedicato un capitolo in *Sposa di Cristo. Musica e comunità nei «Ratti» di Caterina de' Ricci*, Roma 2011. A questo faccio ampio riferimento nelle pagine seguenti.

<sup>10</sup> Su Domenica Narducci (Domenica da Paradiso) cfr. G. CALVI, *Storie di un anno di peste. Comportamenti sociali e immaginario nella Firenze barocca*, Milano 1984, pp. 213-225; A. VALERIO, *Domenica da Paradiso. Profezia e politica in una Mistica del Rinascimento*, Spoleto 1992; R. LIBRANDI - A. VALERIO, *I sermoni di Domenica da Paradiso. Studio e testo critico*, Firenze 1999; A. VALERIO, *Le lettere di Domenica da Paradiso tra Bibbia e profezia*, in «Hagiographica», VI (1999), pp. 235-256; I. GAGLIARDI, *Sola con Dio. La missione di Domenica da Paradiso nella Firenze del primo Cinquecento*, Firenze 2007. Riferimenti in L. POLIZZOTTO, *When Saints Fall Out: Women and the Savonarolian Reform in Early Sixteenth-Century Florence*, in «Renaissance Quarterly», 46 (1993), pp. 486-525; dello stesso autore si vedano, *The Elect Nation. The Savonarolan Movement in*

prima, essendo avvenuta nel 1553. Il processo iniziò nel gennaio 1624 secondo l'uso fiorentino (1625).<sup>11</sup> Le monache del monastero della Crocetta da lei fondato che deposero durante la causa, non erano più in grado di restituire appieno ciò che avevano udito dalle anziane, che avevano conosciuto Domenica e trattato con lei. Ciò nonostante le carte del processo restituiscono la percezione di un lavoro assai accurato di recupero della memoria sedimentata di generazione in generazione: una ricostruzione di ricordi che le monache della Crocetta avevano compiuto in comune, con un frequente riferimento anche alle scritture presenti in monastero, in particolare alla storia della vita di Domenica scritta da Francesco da Castiglione, ma anche ai tanti libri che sapevano dettati da lei e che conoscevano, anche se non tutte li avevano letti.

Quanto al monastero di San Vincenzo, si sapeva che alcune monache avevano prodotto delle scritture ma che Caterina, fatta priora, le aveva fatte distruggere nel forno della cucina. Qualcuna ricordava anche il nome della conversa che le aveva bruciate. Poi nel tempo le monache più vecchie erano morte, e così, osservavano quelle che deposero, si era perduta la memoria di molte cose di suor Caterina. Nel ricordo della comunità la distruzione delle carte era una perdita irreparabile, non colmata da quanto invece si era per qualche tempo conservato e soprattutto era stato trascritto in diverse copie, che le monache già negli ultimi anni di vita di Caterina conservavano nelle proprie celle passandosele di mano in mano, per trarne edificazione e farsi sue imitatrici.

Come era nata la scrittura? Legata alla pratica della confessione e imposta dall'obbedienza, come tanta parte della scrittura mistica del tempo, fu per Caterina prezioso strumento di salvezza, nel «buio» in cui i fenomeni mistici che avevano preso a manifestarsi in lei nei primi anni Quaranta avevano gettato la sua mente. L'ingiunzione del confessore prevedeva un obbligo di verbalizzazione dell'evento immediata o quasi, e comunque entro il giorno stesso. Per il ministero che rivestiva, egli era il primo depositario delle rivelazioni di Caterina, ma non l'unico. Lo

---

*Florence. 1494-1545*, Oxford 1994 e Savonarola, *savonaroliani e la riforma della donna*, in G.C. GARFAGNINI (ed), *Studi savonaroliani. Verso il V centenario*, Firenze 1996, pp. 229-244; T. HERZIG, *Savonarola's Women*; G. ZARRI, *La religione di Lucrezia Borgia. Le lettere inedite del confessore*, Roma 2006.

<sup>11</sup> Archivio dell'Arcidiocesi Fiorentina, *Processus super vita et miraculis servae Dei et venerabilis Sor. Dominicae monasterii Sanctae Crucis in civitate Florentiae fundatricis*, in *Processi di Beatificazione e Canonizzazione*, ad locum.

coadiuvavano alcune monache, molte, come appare dalle raccolte diverse di cui testimoniano i codici, ma non tutte scrivevano. Principale protagonista di questo intenso lavoro di trascrizione del parlato di Caterina fu la sua «custode», Maria Maddalena Strozzi, assai riconoscibile nello stile e che ben presto prese a raccontare in prima persona, intervenendo nei materiali prodotti da altre monache, e nelle scritture che il confessore raccolse e che poi altri poterono consultare, appartenenti a origini e redazioni differenti. La «custode» di Caterina divenne nel tempo la sua segretaria, testimone dei suoi rapporti e affetti più intimi.

Le monache per vincerne la riluttanza scrivevano spesso senza mostrarle di averla udita; oppure la inducevano ad esercitare la memoria e con pazienza, anche dopo molto tempo, riuscivano infine a cavare dalla sua bocca (secondo il termine usato da una consorella) le 'parole dell'estasi', con un procedimento che per alcuni aspetti richiama il modo in cui più tardi altre monache trascriveranno l'«empito torrenziale» dell'«eloquio all'improvviso» di Maria Maddalena de' Pazzi.<sup>12</sup> Annotavano anche i silenzi di Caterina, il suo porsi in ascolto di voci che udiva lei sola, frammenti di un dialogo che non si poteva ricostruire.

Niccolò Alessi, l'inquisitore domenicano di Perugia che nella metà degli anni Cinquanta ebbe per le mani i diari prodotti in quegli anni e che scrisse uno dei profili di Caterina de' Ricci più penetranti per profondità di introspezione psicologica,<sup>13</sup> sottolineò con forza come la storia di Caterina, di cui già l'infanzia offriva il presentimento, trovasse il proprio contesto esplicativo dentro le mura di San Vincenzo. Molta parte della sofferenza di Caterina nel primo manifestarsi dei fenomeni mistici, fu causata dalla incomprensione delle monache. Dapprima incerta e sospesa nel giudizio sulla verità dei fenomeni mistici che si manifestavano in lei, la comunità si fece poi attenta e partecipe, una comunità solidale. Credo si possa affermare che l'esperienza di Caterina de' Ricci non avrebbe potuto essere ricostruita, come Alessi andava facendo, senza l'osservazione prolungata negli anni con cui le

---

<sup>12</sup> G. POZZI, *Introduzione a Maria Maddalena de' Pazzi, Le parole dell'estasi*, a cura di G. Pozzi, Milano 1984. In modo non dissimile le monache del SS. Rosario di Palma Montechiaro registravano le parole di suor Maria Crocifissa, durante i suoi «stati di bambina»: cfr. S. CABIBBO - M. MODICA, *La santa dei Tomasi: storia di suor Maria Crocifissa, 1645-1699*, Torino 1989, p. 140.

<sup>13</sup> *Libellus de gestis' di fra Niccolò Alessi (1552-1555)*, a cura di G. DI AGRESTI, 2 voll., Firenze 1964.

consorelle stesse avevano imparato a distinguere e riconoscere i segni della giovane novizia. Ancora una volta la 'comunità testimone' svolge un ruolo importante e forse anche fondamentale, nel costruire il profilo di santità visionaria che i biografi e gli stessi processi di canonizzazione portano poi a compimento.

Nel grave pericolo corso dalla comunità di San Vincenzo e da Caterina stessa durante la sua attività estatica e il prodursi dei fenomeni mistici, l'esito positivo fu almeno in parte determinato dal concorso consapevole della comunità, finalmente ricomposta dopo l'inquietudine e la divisione sofferta nei primi anni Quaranta.

Di tutto questo al processo non rimaneva quasi più ricordo. La memoria delle monache non si alimentava con la lettura. Diversamente dal corpo di Domenica da Paradiso o di Maria Maddalena, il corpo di Caterina quando si procedé alla ricognizione del cadavere appariva disfatto, non c'era più nulla che testimoniassero le stimmate che Caterina aveva recato impresse nella carne e che ne avvalorasse la santità. Per la comunità però Caterina era ancora un esempio, di un vivere in religione che era stato conforme alla Regola, all'umiltà e all'obbedienza, virtù cardine della vita monastica. Delle estasi, le monache ricordavano il succo, di ammaestramento all'obbedienza alla Regola, di esortazione all'amore vicendevole, alla compassione reciproca. E rammentavano bene, perché ne era stata tramandata la memoria, la riluttanza quando veniva richiesta di intercessione, in virtù della santità che le era attribuita e di cui si era ben presto diffusa notizia, ma che lei non si riconosceva.

Nelle visioni di Caterina de' Ricci la presenza della comunità è costante, ed esplicito il valore di ammaestramento per una «rinovazione» della vita religiosa fondata sull'obbedienza e la custodia del cuore, che aveva per fine l'amore, «prudente», «dolce», «forte»: un insegnamento di cui Maria Maddalena de' Pazzi aveva cognizione, nel rivolgersi a Caterina de' Ricci «sposa dell'increata Sapientia»<sup>14</sup> come a propria maestra, nella sequela di Maria Maddalena apostola e di Caterina da Siena.

---

<sup>14</sup> *Alla molto veneranda in Christo madre suor Catherina de' Ricci*, in *Tutte le opere di Santa Maria Maddalena de' Pazzi*, VII: *Renovazione della Chiesa*, p. 105.

# **«La pia giovanetta»: prassi devozionali e liturgia eucaristica dopo Trento**

di *Agnese Maria Fortuna*

«Il Cristo è venuto per tutti gli uomini [e le donne] e per tutti i tempi e la Chiesa dunque non è fatta per cristallizzarsi in un'epoca e in una cultura.»<sup>1</sup>

card. Giacomo LERCARO

La partecipazione dei fedeli alla liturgia, luogo eminente della vita ecclesiale, e in particolare alla liturgia eucaristica, è stata profondamente ricompresa alla luce del concilio Vaticano II rispetto a come veniva concepita nella plurisecolare impostazione tradizionale precedente, codificata nel messale di Pio V. L'inserimento attivo del popolo di Dio nella celebrazione liturgica, frutto del movimento liturgico e promosso dal concilio, presuppone infatti la comprensione del mistero celebrato.

Dopo una sommaria esposizione della riforma attuata dal concilio e alcune riflessioni sulla nuova impostazione, mi soffermerò a considerare il concetto di partecipazione cui fa riferimento la prassi liturgica post-tridentina, attraverso lo specchio della letteratura devozionale di accompagnamento alla liturgia esplicitamente rivolta alle donne. Cercherò così di mettere in luce le dinamiche relazionali presupposte e proposte attraverso l'utilizzo di questi sussidi, considerandone le conseguenze spirituali, sociali e morali in rapporto alla formazione dell'identità di genere e di ruolo.

---

<sup>1</sup> Parole del card. Giacomo Lercaro pronunciate il 12 settembre 1968 e citate in L. BEDESCHI, *Il cardinale destituito: documenti sul caso Lercaro*, Torino 1968, p. 141.

## 1. *La partecipazione secondo la riforma liturgica del concilio Vaticano II*

Come attestano le proposte dei vescovi per la commissione preparatoria, alla vigilia del concilio Vaticano II la preoccupazione per una caldeggiata riforma liturgica era diffusissima. Si avvertiva ubiquamente l'urgenza di «ridare alla liturgia il suo vero valore didattico e formativo» attraverso «l'auspicata semplificazione dei riti, l'introduzione largamente desiderata e saldamente motivata della lingua vernacola, ... l'incoraggiata partecipazione attiva dei fedeli», «elementi atti a favorire la comprensione intima del mistero cristiano, rivissuto e presentato ai fedeli attraverso la liturgia». La pietà personale, ancora promossa, doveva però essere «incanalata nell'alveo sicuro del culto pubblico della Chiesa»,<sup>2</sup> dove per culto pubblico s'intendeva ora un culto testimoniale agito dall'insieme dell'assemblea dei fedeli, non più *coram populo* ma *coram mundo*.<sup>3</sup>

### a. Popolo di Dio e partecipazione

Con la costituzione *Sacrosanctum concilium* (SC) e la conseguente riforma liturgica, la liturgia venne fermamente definita come culto della Chiesa o del popolo di Dio, costituito dal binomio inseparabile sacerdozio universale – sacerdozio ministeriale.

In quanto parti del popolo di Dio testimonialmente rivolto al mondo di cui si rinveniva finalmente compartecipe nella realtà e nelle sorti, in quanto persone contessute e rese popolo dalla comunione nello Spirito, i fedeli erano d'ora innanzi chiamati a concelebbrare i misteri della sollecitudine divina partecipandovi consapevolmente.

La riforma della liturgia si dimostrava riforma del modo di comprendere, e perciò vivere concretamente, l'esistenza cristiana. Non soltanto questa veniva iscritta, in accordo alla tradizione, nella cifra liturgica quale sua fonte, compresa insomma virtualmente

---

<sup>2</sup> H. SCHMIDT, *La costituzione sulla sacra liturgia: testo, genesi, commento, documentazione*, Roma 1966, p. 67.

<sup>3</sup> Nelle parole di Paolo VI alla conclusione della seconda sessione conciliare, il culto liturgico del popolo di Dio tornava infatti a essere proposto anche come un «primo invito al mondo»: *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae*, I: 1963-1973, a cura di R. KACYSKI, Torino 1976, p. 133.



in questa, ma si riconosceva finalmente in maniera autorevole la necessità di poter intendere per partecipare e fare partecipi.<sup>4</sup>

## b. Significato e pratica collettiva

Nei testi conciliari l'enfasi sulla partecipazione è strettamente connessa a quella sulla comprensione. E l'una e l'altra hanno come soggetto principale il popolo di Dio, in una sorta d'implicito recupero del legame, di capitale importanza per ogni forma di vita, che si stabilisce tra significato e pratica collettiva. Un legame il cui indice d'intensità è determinato dall'effettiva eloquenza delle espressioni che dovrebbero veicolare il significato.

Nel caso della liturgia, dal momento che il suo universo semantico tende a coincidere con il kerigma, la pratica collettiva non si esaurisce in ciò che vi viene fatto ma, nel ricordo e nella ripresentazione di quanto altrove e una volta per sempre è stato compiuto da Cristo in favore di tutti, si estende a illuminare il tessuto delle pratiche quotidiane, mettendovi in luce a un tempo la necessità della salvezza e il mistero del suo essere presente pur tuttavia nella storia. Il significato riguarda infatti l'umanità, l'intero mondo delle relazioni, in tutte le sue dimensioni e aspetti.

Perciò nella riforma promossa dal concilio, «l'ordinamento dei testi e dei riti» doveva «essere condotto in modo che le sante realtà, da essi approximate» fossero «esprese più chiaramente», il popolo cristiano potesse «capirne più facilmente il senso», e «parteciparvi con una celebrazione piena, attiva e comunitaria» (SC 21).<sup>5</sup>

Cruciale, a questo proposito, fu la decisione per l'uso generale della lingua vernacola, che segnò «la fine di una discussione durata

---

<sup>4</sup> In quanto battezzati entrati a far parte del popolo che risponde all'appello di Dio, tutti, allo stesso titolo e senza distinzione di genere o di stato, sono pienamente primizia del Regno nella misura in cui partecipano consapevolmente, si rinvengono perciò parte consapevole, e sono coinvolti nel rendere altri partecipi della salvezza offerta e attuata da Cristo. Cfr. M. FRANCIS, *L'assemblea liturgica*, in A.J. CHUTPUNGCO (ed), *Scientia liturgica. Manuale di liturgia*, II: *Liturgia fondamentale*, Casale Monferrato (Alessandria) 1999, pp. 148-149; A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma 1997, p. 54.

<sup>5</sup> Dichiara Paolo VI: «Principio fondamentale della riforma liturgica: il popolo dev'essere composto di fedeli, che sanno, che partecipano, che in una certa misura concelebano con il sacerdote, perché egli *alter Christus*, è interprete di Dio presso il popolo, e interprete del popolo presso Dio. La liturgia è comunione di animi, di orazioni, di voci, di agape, cioè di carità» («L'osservatore romano», 8 agosto 1975, citato in E. CATTANEO, *Il culto cristiano in occidente*, Roma 1978, p. 563).

cinque secoli».<sup>6</sup> La rilevanza essenzialmente inclusiva dell'essere riconosciuti in quanto esseri umani (cos'altro può intendersi, alla fine e sotto la luce dell'intera Scrittura, con popolo di Dio?) quali parte dei referenti della sollecitudine divina, di cui è indice l'adozione delle lingue vernacole, intese da chiunque, abbatte mura secolari, di genere, di stato, persino, almeno tendenzialmente, di confessione.

Nella cifra della riconciliazione sancita dal mistero dell'incarnazione, che abbraccia fino in fondo la differenza a partire da quella di genere, trova sensatezza l'enfasi sulla liturgia della Parola, al cui centro sta appunto la presenza di Cristo (cfr. SC 7). Una parola che deve risultare accessibile a tutti, perché a tutti rivolta, nella convinzione che «la Parola di Dio ascoltata nella celebrazione liturgica» abbia «un potere di grazia illuminante molto maggiore di quella proveniente da una lettura devota e privata».<sup>7</sup>

Perciò acquista nuovamente risalto anche il compito pedagogico della liturgia, ricca fonte d'istruzione per il popolo fedele (cfr. SC 33).

Ritrovarsi nell'azione liturgica a far parte del popolo a cui Dio si rivolge: è questo il grande acquisto o riacquisto del concilio Vaticano II,<sup>8</sup> persino, nel suo riverbero testimoniale, per i non credenti. Se il *limen* dello spazio sacro è in questo modo in un certo senso profanato, lo è nel senso che non c'è più spazio che non sia virtualmente riconosciuto come luogo preferito del misterioso spendersi nel tempo dell'amore di Dio per le sue creature. Se ora e qui (nella liturgia) la sua salvezza operata da

---

<sup>6</sup> E. CATTANEO, *Il culto cristiano in occidente*, p. 564. «Si trattava o di rinunciare in buona parte al latino, patrimonio secolare della Chiesa, o di ridurre l'efficacia del più naturale, spontaneo ed espressivo dei segni, qual è la lingua. Tra le due prospettive il Concilio non esitò e decise l'introduzione delle lingue parlate nella liturgia»: A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, p. 59.

<sup>7</sup> E. CATTANEO, *Il culto cristiano in occidente*, p. 582.

<sup>8</sup> Cfr. M. FRANCIS, *L'assemblea liturgica*, p. 135, che rimanda a *Sacrosanctum Concilium* 6, 10, 26, 41, 42, 106; *Lumen Gentium* 11, 26; *Presbyterorum ordinis* 5, 6. Sull'importanza della partecipazione all'assemblea liturgica in epoca patristica è interessante quanto riporta Francis di Giovanni Crisostomo: «La preghiera eucaristica è comune; il sacerdote non ringrazia da solo, ma il popolo ringrazia con lui, poiché egli comincia a recitarla solo dopo aver ricevuto il consenso dei fedeli ... Per così dire, è così che apprendiamo di essere un corpo solo. Perciò non ci affidiamo ai sacerdoti per tutto, ma anche noi cerchiamo di avere cura della Chiesa. (2 Cor Hom 18,3: PG 61, 527)»: M. FRANCIS, *L'assemblea liturgica*, p. 142. Conclusione di grande pertinenza per quanto vedremo.

Cristo viene di nuovo testimoniata, è per dire che essa è rivolta a tutti e attuata in ogni circostanza.

Di fronte a quest'assoluto, non resta che l'economia della sobrietà. Perciò la semplificazione della liturgia e la distinzione tra parti immutabili e parti mutevoli, mutabili e da mutare. L'appello alla «nobile semplicità» (SC 34), l'abolizione di ogni «preferenza di persone private e di condizioni sociali» (SC 32), salve le distinzioni d'ufficio e d'ordine, dove ufficio e ordine vanno a sostituirsi a impersonificazione e ruolo. Vedremo perché.

## 2. *Prima del concilio Vaticano II*

L'idea della partecipazione di tutta l'assemblea all'azione liturgica è diventata la chiave di volta della riforma attuata dopo il concilio, ed è a tal punto entrata a far parte della mentalità dei credenti che, per quanto carente o lacunosa possa risultare la loro effettiva educazione ai misteri che sono chiamati a celebrare, e nonostante le reviviscenti correnti nostalgiche non a caso congiunte a ben collocabili impostazioni ideologiche, sarebbe assai difficile rinvenire nelle assemblee domenicali chi ritenesse di esservi convenuto in qualità di mero spettatore, di usufruttore solitario per quanto non isolato. Nessuno di loro, se non qualche anziano e qualche specialista, sa o ricorderebbe che la radicalità della riforma attuata dal concilio fu tale da rendere necessaria addirittura una reimpostazione dei luoghi fisici delle celebrazioni.

Ma basterebbe tornare indietro di qualche decennio, e ci troveremmo in tutt'altra situazione, anch'essa allora sedimentata nella mentalità condivisa. Situazione perdurante, almeno nella forma canonica cui fa riferimento, a partire dalla riforma liturgica promossa dal concilio di Trento.

Qui la partecipazione alla messa da parte dei fedeli pare concepita né più né meno come ammissione ad assistere a una rappresentazione del tutto particolare – si tratta pur sempre del sacro rito per eccellenza, al cui centro sta il mistero della presenza di Cristo –, ma tuttavia assimilabile, proprio per la peculiare tipologia di relazione tra sacerdote celebrante e fedeli (eventualmente) astanti, a una sorta di teatro.<sup>9</sup> Carattere spettacolare accentuato

---

<sup>9</sup> È significativo notare come nelle *Rubricae generales missalis* e nel *Ritus servandus in celebratione Missae* del messale di Pio V (1570), «i riferimenti diretti all'assemblea

tanto dall'apparecchio architettonico quanto dall'exasperata vincolazione al rituale,<sup>10</sup> e incentrato sull'idea implicita dell'esistenza di un mondo, quello del sacro, circoscritto e salvaguardato, nel mondo, quello del profano, e le cui soglie non possono essere varcate se non da chi, per stato di vita, già non vi appartiene.

#### a. Il culto come teatralizzazione del mondo del sacro

Di fatto, al di là della balaustra che delimita il mondo del sacro, ciò che veniva agito nell'occasione della celebrazione eucaristica era compreso nella forma della rappresentazione nella rappresentazione: a dispetto del dettato canonico dell'anamnesi (per altro incomprensibile ai più), l'enfasi sull'*in persona Christi* che soggiace all'acribia rituale costringeva il celebrante nella parte del protagonista, e rappresentazione diveniva attualizzazione mimetica, esemplificazione invece che memoria e riconoscimento della presenza. L'attualità si concentrava nella fedeltà al rituale,

---

sono stati omessi, le rubriche concernono solo il sacerdote celebrante e l'assemblea viene citata solo in modo obliquo e secondario. Perciò nel periodo che va dal concilio di Trento alla riforma dell'*Ordo Missae* promossa dal Vaticano II, l'assemblea perse in modo evidente la sua importanza fino a diventare una parte accessoria del rito»: M. FRANCIS, *L'assemblea liturgica*, p. 145. Concepito sulla forma della messa privata, divenuta forma tipica a partire dal X-XI secolo, con un rovesciamento di concezione rispetto ai secoli precedenti, in cui la forma tipica era stata la messa stazionale, propria di tutta la comunità locale, l'*Ordo Missae* di Pio V è «pensato anzitutto in vista del sacerdote unico attore autosufficiente totale della celebrazione ... Si parla a volte di circostanti e di popolo, ma non si tratta necessariamente e sempre di assemblea, bensì, per lo più, di altri membri del clero. La comunione ai fedeli è vista come un'eventualità occasionale. Non si parla di omelia, di preghiere dei fedeli, di oblazione da parte dei fedeli. Il rito della pace in realtà resta nell'ambito del clero officiante. In genere non si accenna all'intervento attivo dei fedeli nei canti, nelle preghiere e nelle acclamazioni»: V. RAFFA, *Liturgia eucaristica. Mistagogia della messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, Roma 2003, pp. 176-177.

<sup>10</sup> Nelle *Rubricae*, nota Raffa: «la descrizione del rito è un capolavoro di cesellatura portata all'estremo ... L'insieme è dettato da un profondo rispetto per le realtà che vengono compiute, inteso ad evidenziare, con una mimica sottile, anche se non trasparente, i vari contenuti, dando insieme un certo senso dell'infinito e del mistero tremendo, ... quel tipo di mistero che ancora oggi trova non rari nostalgici ... Si vuole creare una specie di cintura difensiva contro ogni arbitrio personale e infondere negli operatori un senso di pacificante sicurezza di aver fatto tutto quello che c'era da fare ... È vero che le rubriche erano per i sacerdoti e non per il popolo, ma anche i pastori non devono sentirsi imbrigliati in una rete che ostacoli la facile comunicazione dei beni salvifici». Tanto più che «qui non si tratta di un'etichetta di corte destinata a pochi privilegiati, ma piuttosto di una mensa per i poveri di Dio»: V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, pp. 177-178. A seguito della riforma promossa dal Vaticano II, il corpo delle rubriche è stato sostituito con l'*Institutio generalis Missalis romani*, che limita le regole cerimoniali e fornisce sobrie e chiare indicazioni teologiche.

piuttosto che nella sostanza della salvezza già operata una volta per tutte.<sup>11</sup>

In altre parole, nell'apparato scenico della rappresentazione sacra per eccellenza, il farsi prossimo di Dio agli uomini rischiava di essere evocato e reso possibile a partire dalla sua mimesi, e non piuttosto viceversa. Perciò era concepibile che vi fossero degli spettatori: nel regime del dramma, se il senso e gli effetti riguardano almeno in una certa misura tutti, non tutti possono né debbono essere considerati degli attori.

In questa cornice, il beneficio della presenza di Cristo e della comunione con lui non poteva che essere inteso e vissuto dai fedeli, relegati nella parte degli astanti, nell'interiorità, la quale a sua volta si andava configurando come un mondo, privato, nel mondo, pubblico.

A indirizzare e regolare la vita del mondo privato dell'interiorità dei fedeli non c'era che il confessore, come ad alimentarla non c'erano che le prediche e, per chi vi poteva attingere, la letteratura agiografica prodotta quasi esclusivamente da prelati e religiosi. In altre parole, la spiritualità si configurava come materia da specialisti, gli specialisti del sacro, categoria cui si apparteneva per scelta di vita, che è scelta di stato, e perciò scelta discriminante, anche soltanto per l'evidente limitazione di genere.

Il luogo d'intersezione tra il mondo del sacro e il mondo del profano – ma sarebbe forse più proprio dire d'invasione del mondo sacro nel profano – diventava l'interiorità, anch'essa configurata come un palcoscenico dove il dramma della salvezza era messo in scena a beneficio di un soggetto che godeva degli effetti catartici del dramma nella misura del biglietto che aveva pagato in termini di pressoché cieco affidamento individuale. Come a teatro, si pagava per commuoversi, ritrovarsi partecipi e rimanere ciò nonostante fuori dal gioco, protetti dall'ignoranza come dalla confortante e uniformante oscurità che avvolge gli spettatori.

---

<sup>11</sup> «La moltiplicazione delle croci, degli inchini e delle genuflessioni, le evoluzioni delle braccia e degli occhi, gli spostamenti del messale da una parte all'altra dell'altare, la forma complicata delle incensazioni, la frazione stessa, in fondo, non rivestivano una vera funzionalità liturgica; finivano per essere perciò un diversivo artificioso alla carenza comunicativa verso gli eventuali fedeli presenti, stante la recita silenziosa o il latino delle formule. Si pensi per esempio al rito della frazione congiunto con parole del tutto estranee al suo contenuto e rivestito di allegorie fantasiose. Si aggiunga che la standardizzazione di certi riti era frutto dell'ignoranza della loro vera origine e finalità»: V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, p. 177.

Se la fede vissuta diveniva una mera faccenda di disposizione soggettiva, gli effetti dell'affidamento, essendo per principio garantiti in sé, potevano prescindere in linea di principio dal reale coinvolgimento nella risposta.

I fedeli rimanevano, d'altronde, giudicabili 'anche' dalle opere. In regime di un tale affidamento anche queste però tendevano a essere comprese quali faccende esaudibili come sulle assi di un palcoscenico. Bastava seguire il copione, ed esse sarebbero state (dovevano esserlo) encomiabili. Ciò che contava, a questo punto, era la conformità alla regola mimetica acquisita. Essere cristiani diventava così facilmente una faccenda di forma e di prassi formale, più che di contenuto e prassi effettiva.

#### b. Esiti della consuetudine alla liturgia in lingua straniera

Ogni forma di vita cristiana dall'età carolingia fino al concilio Vaticano II ci appare profondamente condizionata dall'impossibilità per i più di partecipare alla liturgia, che ne è sempre la fonte, in quella piena consapevolezza che può essere favorita soltanto dalla comprensione della lingua.<sup>12</sup> L'ignoranza della lingua sottraeva

---

<sup>12</sup> A partire dal IX secolo si assistette, in parallelo al «distacco del clero dal popolo», all'affermarsi di quel «processo di clericalizzazione della liturgia, per il quale il rito è del clero e il popolo deve solo assistervi»: E. CATTANEO, *Il culto cristiano in occidente*, pp. 179-180. Distacco maturato anche attraverso la generale adozione, come lingua liturgica, del latino: «il linguaggio popolare fu messo da parte – fuorché per le omelie – proprio quando, a causa della progressiva minor conoscenza del latino, sembrava dovesse acquistare una propria dignità»: *ibidem*, p. 184. Mentre il cerimoniale liturgico si faceva sempre più simile a quello feudale, e risultava pressoché incomprensibile al popolo, fiorivano a latere forme di drammatizzazione delle storie della salvezza, le stesse cui erano dedicati gli affreschi sulle mura delle chiese. La partecipazione si spostava dal rito alle forme didascaliche che l'arte, la pietà popolare e l'inventiva dei predicatori offrivano al popolo, che dal canto suo si dimostrava desideroso più di vedere che di comprendere. La riforma gregoriana, come le successive, accentuò il carattere di mistero sacrale della liturgia, favorendo l'evolversi della spiritualità laicale in spirito devozionale privato, individualistico. Mentre «la Chiesa 'terrena' si fa presente sempre più dappertutto ... – benedicendo e consacrando, oppure scomunicando o interdiciendo – ... con difficoltà prende coscienza d'essere innanzitutto un'assemblea adorante con Cristo il Padre. Il rito è compiuto e con solennità sempre più grande, ma sembra si voglia con ciò solo richiamare l'individuo alla realtà soprannaturale, affinché ciascuno parli [da solo!] con Dio ... Il fedele era portato alla considerazione non tanto del Cristo Redentore dell'uomo chiamato alla figliolanza adottiva divina ed alla vita di organo del Corpo mistico, quanto piuttosto dei singoli momenti della vita di Gesù come stimolo alla virtù e rinuncia al peccato. Già nell'età carolingia Amalario aveva presentato la messa come rappresentazione drammatica ... della passione, della morte e della resurrezione di Cristo; ora il quadro si estende sotto l'influsso dell'umanesimo cristiano nascente ... Proprio per la relazione posta fra la messa

quasi del tutto i fedeli dall'universo del significato cui erano pur nonostante chiamati ad aderire. D'altra parte, ogni consuetudine cui sia attribuito un decisivo carattere identitario tende a sostenersi nel corso del tempo su strutture relazionali che essa stessa produce.

La perdita d'interesse per il legame tra significato pienamente condiviso e pratica collettiva, maturata nel corso dei secoli, non poteva che condurre ai due esiti che abbiamo sopra tratteggiato: che la traduzione in pratica quotidiana era divenuta una faccenda privata, o almeno d'iniziativa e soprattutto di responsabilità privata, sebbene imposta e conforme all'usanza accreditata;<sup>13</sup> che l'ambito del significato era stato ridotto a materia da specialisti, non di rado connessa al detenere ed esercitare un potere: *cognoscere est dominari*.

Il mondo dei fedeli si era perciò andato configurando in due classi, fondate sulla distinzione tra chi sa e può, e chi non sa e non può. La prima necessariamente coesa, mentre la seconda funzionalmente frammentata: *divide et impera*. Dalla prima, numericamente assai più esigua, dipendeva totalmente la conduzione della seconda.

L'esercizio del potere fondato sull'arrogarsi la pertinenza del significato si concentrava, come abbiamo visto, in primo luogo sulle coscienze: vero e doveroso tendevano a coincidere, a essere proposti come necessariamente derivanti l'uno dall'altro. Dato che i fondamenti del vero erano inattuabili alla massa, come del resto l'effettiva plausibilità di ciò che veniva proposto come doveroso, essa tendeva ad agire secondo conformismo, l'unico criterio di giudizio di cui effettivamente disponeva.

L'universo semantico cui ci si riferisce, anche mediatamente, come proprio, ha sempre avuto una grande importanza per la con-

---

e la vita dell'uomo peccatore, la celebrazione eucaristica non è considerata il sacrificio dell'assemblea cristiana, ma piuttosto un fatto della devozione individuale»: *ibidem*, pp. 243-245. Individualismo accentuato poi dalla *devotio moderna* e dalla letteratura mistica che le è consona, con un distacco «dalla vita comunitaria, alla quale si va solo per aiutare il povero, perché i due precetti della carità non possono essere disgiunti». Non stupisce perciò che nell'*Imitazione di Cristo*, attribuita a Tommaso da Kempis (c. 1380-1471), di capitale importanza per l'influsso che esercitò su generazioni e generazioni di fedeli, non si trovi «una pagina che indirizzi a una spiritualità liturgica. La Chiesa vi è ricordata di passaggio per dire che è edificata dalla celebrazione eucaristica del sacerdote e altra volta come la fonte dei beni necessari alla vita»: *ibidem*, p. 273. Dopo il Concilio di Trento «non si fece nulla per ricongiungere il clero al popolo nell'azione liturgica» (p. 329).

<sup>13</sup> Anche il fiorire di associazioni dedite a varie prassi devozionali e caritatevoli può essere compreso come un indice di restrizione nel privato dell'impegno cristiano.

sapevolezza identitaria. Tanto meno risulta accessibile e tanto più si tende a sovrapporgli in pratica il conformismo e l'appello alla tradizione. La massa che non ha modo di accedere direttamente all'universo semantico inclina infatti ad essere conservatrice. Il conformismo identitario ha come suo contrappeso l'identificazione del diverso, e dunque non di rado esaspera le forme di contrapposizione.

Perciò chi viveva con disagio una tale impostazione spirituale non di rado veniva isolato, considerato con sospetto e spesso tacciato d'eresia, finché non invalse l'uso di considerare molte delle reazioni eterodosse, in specie se femminili, espressioni d'isteria, sopprimendone così, nella taccia della nevrosi, ogni per altro insondata ragionevolezza.

c. «Occupazioni devote» per il tempo della santa messa

Di questo universo tramontato con la riforma del Vaticano II non restano soltanto le vestigia ufficiali dei libri liturgici e della letteratura didascalica ad uso degli officianti, riposti sulle scansie delle biblioteche ecclesiastiche, o dei corredi e degli arredi talora conservati negli archivi e nelle sacrestie parrocchiali e nei musei diocesani. In fondo ai cassetti delle mamme e delle nonne è forse ancora possibile rinvenire, accanto all'immancabile velo di pizzo, segno di una minorità accettata e perciò onorata e ornata, una produzione letteraria apparentemente minore ma assai interessante per comprendere la struttura relazionale proposta in quel mondo, struttura che ha informato l'identità cristiana *a parte fidelium* per secoli, con consistenti ricadute a livello sociale. Parlo dei libretti di devozione, sussidi diffusissimi tra i frequentatori, e soprattutto le frequentatrici, delle celebrazioni liturgiche, almeno tra coloro in grado di leggere, quali, per esempio, tra quelli più diffusi a partire dalla metà del XIX secolo, le *Massime eterne* attribuite a sant'Alfonso de' Liguori, la *Filotea*, ossia *l'anno santificato*, del padre Raffaele Ballerini, il *Manuale di filotea* di Giuseppe Riva, *La pia giovanetta*, di Domenico Nava, estremo rifugio dei devoti nelle loro giuste esigenze di coinvolgimento.

Nati appunto con intenzioni didattiche e didascaliche, per favorire insomma la partecipazione in circostanze che evidentemente non la agevolavano, contengono una serie eterogenea di testi catechetici e devozionali, tra cui – ed è ciò che qui c'interessa –



le *Occupazioni divote per il tempo della santa Messa* (come si legge nella *Filotea* del Ballerini), titolo eloquente che ben ne illustra il senso e la funzionalità.

Sebbene la nascita di testi devozionali in volgare d'accompagnamento alle liturgie risalgia a ben prima del concilio di Trento,<sup>14</sup> essenzialmente legata com'è alla circostanza dell'assistere ad azioni liturgiche in lingua straniera (tale è da considerare, in fin dei conti, la lingua latina anche nei secoli in cui fungeva da 'esperanto' dei dotti), la loro diffusione diviene notevole con la riforma liturgica tridentina che, ordinando e normalizzando, stilizza formalmente e definitivamente una struttura già tendenzialmente astratta dal quotidiano. Dopo il concilio di Trento, nella direzione dei fedeli e in specie nel loro assistere alla messa, si diffuse la convinzione dell'opportunità che fosse loro offerta una dottrina generale della messa, ma per quel che riguarda la pratica, il come effettivamente assistervi, dovessero piuttosto affidarsi alla devozione.<sup>15</sup>

La letteratura fiorita in questa corrente ebbe grande fortuna. Esemplificata dalla *Filotea* di san Francesco di Sales, imprescindibile autorità nella direzione della spiritualità laicale, invitava i

---

<sup>14</sup> Tra i testi in latino ricordiamo le *Expositiones Missae*: nate già prima della riforma gregoriana, «accompagneranno e formeranno tutto il medioevo alla comprensione della celebrazione dell'eucaristia ... le *Expositiones* sono testimonianza preziosissima dell'importanza che si annetteva a una giusta comprensione della celebrazione da parte dei fedeli ... Alcune di esse si contentano di dare la spiegazione delle singole parti e dei momenti diversi della celebrazione, mentre altre si fermano ad illustrare solo le formule della preghiera eucaristica (*canon romanus*) ... Si notano due tendenze: una preoccupata di illustrare il rito nel suo tenore verbale, per metterne in valore il pensiero di fede che le formule contengono; l'altra invece tutta tesa a una lettura fortemente allegorica tanto dei gesti quanto delle parole della celebrazione, che diventa così ad ogni momento occasione di nuove visioni»: si veda S. Marsili, in S. MARSILI - A. NOCENT - M. AUGÉ - A.J. CHUPUNGO, *Anamnesi: introduzione storico teologica alla liturgia*, 3/2: *La liturgia eucaristica: teologia e storia della celebrazione*, Casale Monferrato (Alessandria) 1983, pp. 92-93. Sin dal primo avvento della stampa vennero pubblicati libri liturgici esplicitamente composti per i fedeli che potevano permetterseli, con le epistole e i vangeli in volgare, l'ufficio della Madonna, le litanie minori in latino e le rubriche in volgare, oltre che libri devozionali «dove l'accentuazione della fiducia per formule di preghiere alla Madonna e ai santi talvolta sa di superstizione o di ignoranza grossolana. Si vive davvero di ciò che suscita meraviglia, e molto meno di ciò che fa pensare. E questo va detto anche delle meditazioni o contemplazioni della vita di Gesù Cristo scritte dal XIII secolo in poi e ora edite. Nella stessa *Bibbia dei poveri* l'illustrazione domina e suscita sentimenti molto più vivi che non il breve testo»: E. CATTANEO, *Il culto cristiano in occidente*, p. 278.

<sup>15</sup> Cfr. E. CATTANEO, *Il culto cristiano in occidente*, pp. 330-333. Anche chi era convinto, come il cardinale Bona, della necessità di «presentare ai fedeli la liturgia nella sua realtà vera, affinché i fedeli vi partecipassero almeno in qualche misura» (*ibidem*, p. 333), non riuscì a liberarsi dalla malia esercitata dal costume vigente.

fedeli ad assistere quotidianamente alla celebrazione eucaristica mettendosi al cospetto di Dio e accompagnando i misteri celebrati con puntuali atti interiori di compunzione, adorazione e adesione. Il rito veniva interiorizzato nell'abisso astratto della contemplazione, e la partecipazione si distoglieva dal tessuto delle relazioni quotidiane per concentrarsi sulla relazione intima a Dio. Si costruiva però così una sorta di doppio itinerario in parallelo attraverso il mistero, sempre più preservato, della messa: alla via liturgica esteriore si andava accompagnando quella interiore devozionale, sull'idea che fosse possibile tradurre compiutamente la liturgia eucaristica in termini non dissimili da quelli delle stazioni della *via crucis* o dei misteri del rosario.<sup>16</sup>

Era un modello antico, risalente almeno all'epoca di Lotario di Segni, e rispondente per certi versi al gusto dell'allegorismo immaginifico che non di rado tende a fiorire là dove si ritiene non sia più possibile accedere altrimenti al significato. A ogni momento dell'azione liturgica veniva messo in corrispondenza un evento della vita di Gesù Cristo – in specie della sua passione – sul quale si invitava ad appuntare l'attenzione facendo leva sulla commozione, sovente con tinteggiature doloristiche che rasentavano la compiacenza.

Se la devozione scaldava e dava colore, con la ricchezza di immagini e di pratiche cui non mancava la perspicacia psicologica, a una ritualità altrimenti arida e astrusa, si correva però il rischio di sostituirvi una ritualità non esente da inclinazioni superstiziose e marcatamente impostata sulla logica della retribuzione, alimentata dal terrore per le pene dei dannati, copiosamente, dettagliatamente illustrate nelle prediche e nelle ammonizioni. La leva emotiva, abbandonata a se stessa nella doverosa ripetitività, tendeva a svuotarsi, indirizzando il devoto o la devota sulla china assai scivolosa dell'estenuazione spirituale, in un difficile equilibrio tra gli opposti ma pur sempre rovinosi burroni del marchingeo magico e del moralismo farisaico.

Nel corso dei secoli successivi la situazione di fatto non cambiò, sebbene la questione della partecipazione dei fedeli venisse ricorrentemente sollevata e venissero pubblicate e tradotte

---

<sup>16</sup> Del resto, divenne pratica diffusa recitare il rosario durante la messa. Lo stesso san Francesco di Sales «scrive tra i propositi del novembre 1602: 'Nei giorni festivi reciterò il rosario durante la messa solenne'. E il suo biografo ci assicura che vi fu fedele sino alla morte, ossia per vent'anni»: E. CATTANEO, *Il culto cristiano in occidente*, p. 331.

eccellenti istruzioni per favorirla.<sup>17</sup> Tra le opere di devozione del XVIII secolo, le *Massime eterne* di sant'Alfonso de' Liguori fu la più fortunata, pubblicata per la prima volta nel 1728 e destinata a divenire un classico del genere fino a tempi recentissimi.

Si era andata diffondendo però una maggiore attenzione per l'educazione religiosa del popolo, per alleviarne l'ignoranza e sanarne la superstizione: alle scuole della dottrina cristiana e agli oratori festivi, già ben organizzati ai primi del Seicento, si affiancarono le missioni popolari, e le predicazioni nella quaresima e nell'avvento, cui si dedicavano in specie i religiosi secondo il proprio stile spirituale, ma tutti convergenti sostanzialmente nel medesimo metodo: «presentare la bruttezza del peccato e soprattutto i castighi dell'inferno orribili preparati da Dio per i peccatori morti senza convertirsi».<sup>18</sup>

L'irreligiosità diffusa nelle classi colte con l'affermarsi dello scetticismo razionalista del secolo dei lumi, si trasmise anche alle classi popolari, senza per altro liberarle dalla superstizione.<sup>19</sup> A questo si reagì di fatto alimentando quanto più possibile la devozione, sebbene l'emergere della questione sociale e il nuovo impulso missionario che attraversarono il XIX secolo, il diffondersi delle traduzioni delle sacre Scritture e della letteratura agiografica favorito dalla crescente scolarizzazione, di pari passo al maturare del movimento liturgico e alla sollecitudine pastorale che l'animava, concorsero a sviluppare una spiritualità meno ripiegata su se stessa e più interrogata dal messaggio evangelico piuttosto che dalle pie illustrazioni degli orrori infernali.

---

<sup>17</sup> Cfr. per esempio quella del cardinale G.M. Tommasi, pubblicata nel 1710 con il titolo assai eloquente di *Breve istruzione del modo di assistere fruttuosamente al santo sacrificio della messa secondo lo spirito e le intenzioni della Chiesa, per le persone che non intendono la lingua latina*.

<sup>18</sup> E. CATTANEO, *Il culto cristiano in occidente*, p. 406, nota.

<sup>19</sup> «Il diavolo continuò a vivere nella fantasia umana dopo la morte di Dio, e uomini che non si sarebbero mai indotti ad andare in Chiesa celebravano messe nere, o trovavano qualche vestigio di terrore mistico nei racconti neri. Figli di un'era che aveva ucciso re e vescovi e abbattuto templi aviti, non riuscivano a convincersi davvero che gli spettri non andassero in giro scrollando le loro catene, né che i ritratti degli avi non sanguinassero»: L.A. FIEDLER, *Amore e morte nel romanzo americano*, Milano 1963, pp. 145-146. Tra i segni più impressionanti della virulenza superstiziosa nel secolo dei lumi è il diffondersi dell'epidemia vampirica che imperversò per tutta l'Europa centro orientale intorno al 1730: cfr. A.M. FORTUNA, *Gli specchi velati: il vampiro e il rifiuto della caducità*, in «Vivens homo», 16 (2005) 2, pp. 251-267.

Sul finire del XIX secolo i libretti devozionali figurano nell'elenco delle pubblicazioni più diffuse in Italia.<sup>20</sup> Una fortunata impresa editoriale, la si considererebbe ora, che però è anche il segno di un'esigenza e di una preoccupazione reali.

La preoccupazione che li anima, in genere, è encomiabile: si cerca mediante questi sussidi di colmare la distanza, introducendo per via di pii ammonimenti e pratiche devote, con l'aggiunta di sintetici cenni di dottrina, i fedeli nell'universo del sacro, inteso come consuetudine intima con i misteri della salvezza. Di fatto, come già notato, l'educazione spirituale viene modellata in misura consistente attraverso questi testi, sia per il fatto che, figurando tra i doni doverosi nel giorno della prima comunione, avrebbero accompagnato la frequentazione ai sacramenti e alle pratiche devozionali lungo la vita, sia perché l'educando era destinato, in specie se donna, a divenire a sua volta educatore nell'ambito della vita familiare sempre così importante anche per lo sviluppo della vita spirituale.

### 3. «La pia giovanetta»

«A voi, savie giovanette, che mercé gli Oratori festivi, belle per virtù e purissime crescete di mezzo al mondo corrotto e tristo; a voi, anime predilette, che siete il giardino di Dio, spettacolo dolcissimo agli angeli non solo, ma agli uomini ancora; a voi io presento queste pie meditazioni. Forse non ultima delle vostre brame era quella di avere un libro, che venendo in soccorso alla vostra mente con alcuna imagine, ed al vostro cuore con qualche affetto, vi avvezzasse così mano mano a quel pratico meditare che pur conoscete utilissimo. Ora appunto ad appagare questo pio e santissimo vostro desiderio, intendono queste poche pagine ch'io vi pongo sotto gli occhi. Se anco un affetto solo od un buon pensiero di più avessero a fruttare, mi terrei di mia fatica abbastanza ricompensato. Varranno per lo manco a ricordarvi la utilità, anzi necessità somma della meditazione, alla quale se tutto il mondo, dice san Francesco di Sales, si applicasse, tutto il mondo vedremmo di breve convertito. Graditele dunque, o benedette, in un co' molti libri che vi tenete cari e preziosi, e risolte come siete a disprezzare il mondo e le sue follie, ferme la durante ne' santi propositi, combattete generose le battaglie del Signore, di lena e di coraggio raddoppiate pensando che gli angeli e Cristo Gesù, testimoni di vostre vittorie, vi preparano e vi sostengono già sovra il vostro capo una bella corona. Il Signore vi benedica».

---

<sup>20</sup> Cfr. *I libri più letti dal popolo italiano: primi risultati della inchiesta promossa dalla Società bibliografica italiana*, Milano 1906, p. 17.

Con questa lettera dedicatoria si apre *La pia giovanetta. Meditazioni col modo d'ascoltare la s. Messa e l'apparecchio alla confessione e alla comunione del p.te Domenico Nava, proposto parroco di San Vittore al Corpo in Milano*, nella quindicesima edizione, migliorata e ricorretta, edita nella medesima città da G. Battista Messaggi verso il 1889. L'opera era stata approvata dall'arcivescovo di Milano il 3 settembre 1856 e figurava ancora tra i libri più diffusi in Italia nel 1906.<sup>21</sup>

La tavola all'antiporta, con un'immagine della pia giovanetta genuflessa ai piedi di Maria e del Bambino, riporta schematicamente un testo mariano attribuito a sant'Ambrogio, con in esergo le parole: «La imitate, o giovanette, e troverete la vera felicità». L'imitazione mariana qui proposta è tutta sotto la cifra della verginità «di corpo e di spirito», cui seguono, forse a modo di esplicazione, le note caratteristiche di una figura schiva, in sé compresa e «tutta di Dio», «umile di cuore, prudente ne' suoi consigli, grave nelle sue parole, assidua al lavoro, guardinga ne' suoi discorsi, amica della lettura», che «brillava per fede, per candore, per pietà, per silenzio», che mai «ebbe offesi i suoi genitori, sprezzati i minori, insultato ai deboli, rifiutato i poveri», dedita ai principi «di cercar solamente Dio, di vivere nella solitudine, di non offendere persona, di far bene a tutti, di onorare i vecchi, di non invidiare agli eguali, di amare la virtù, di seguire in tutto la retta ragione», «modesta nel suo camminare, nel suo contegno, nel suo parlare, nel suo conversare, nel suo sguardo, nell'operar suo». Il ritratto ideale della pia giovanetta.

Il *Modo d'ascoltare la santa Messa* segue alle orazioni per la mattina e per la sera, ed è seguito dagli apparecchi e dai ringraziamenti alla confessione e alla comunione, trenta meditazioni di vario argomento (da *Consacrare a Dio i primi anni* ai *Pericoli del mondo*), alcuni pensieri sui pregi della verginità, preghiere per varie occasioni, la *via crucis* e altre devozioni legate alla passione e al sacrificio di Cristo, preghiere e devozioni mariane, preghiere e devozioni in onore di san Luigi Gonzaga, una vita

---

<sup>21</sup> «La tipografia e libreria di G.B. Messaggi fu Giocondo (Corso Genova, 15, Milano), ci rivela l'immensa diffusione dei libri di pietà. La letteratura devota meriterebbe uno studio a sé. Qui ci basti notare che tra i libri di tal genere più ricordati e commercialmente proficui (tanto che la loro vendita è quasi incalcolabile) sono: *La Pia giovanetta* del Canonico Domenico Nava (se ne tiravano 20.000 copie ogni due anni)», cui seguono *Il nuovo manuale di filotea*, *L'imitazione di Cristo* e, di ALFONSO DE' LIGUORI, *l'Apparecchio alla morte* e *Le glorie di Maria Vergine: I libri più letti dal popolo italiano*, p. 17.

di santa Teresa di Gesù, il *Ritratto d'una giovanetta cristiana*, orazioni, preghiere e testi devozionali vari, tra cui l'*Effusione di un cuore tocco alla bontà di Dio*, la *Pratica di un giorno di ritiro*, litanie e giaculatorie per ottenere una buona morte, *Avvertimenti e consigli alla pia giovanetta che vuol vivere cristianamente nel secolo*, e infine *La giovanetta ai piedi di Maria*.

Dal punto di vista strutturale, la prima cosa che salta agli occhi è che manca del tutto la parte di compendio catechistico di solito presente nei libretti devozionali generalmente indirizzati, non di rado integrata nel prosieguo del testo da sezioni didascaliche sull'origine e il senso dei vari riti e devozioni; né è qui riportato il testo del *Modo di servire la santa Messa secondo il rito romano*, come recita per esempio la *Filotea* del Ballerini, che compare spesso corredato a lato della versione vernacola.

In altre parole, alle pie giovanette, che pure sapevano ben leggere e scrivere, e che si suppone leggessero anche molto, date le 400 fittissime pagine dell'opera e i frequentissimi ammonimenti contro «i libri cattivi», non si ritiene di dover offrire null'altro che pie 'istruzioni', moralistiche e misticheggianti, spesse volte presentate in forma di dialogo (per lo più tra Gesù e la giovanetta, ma al posto di Gesù compare anche la superiora, la dannata, l'angelo custode, Maria, san Francesco di Sales) e tutte nel registro della mozione dei sentimenti, su un numero neppure troppo elevato di variazioni della medesima circostanza così descritta: «Questo mondo, o figliuola, è per te un mare turbolento, ove nascondonsi scogli e vortici orribili; se vuoi riparare sicura in porto, tu abbisogni di una guida che li conosca e li sappia schivare».<sup>22</sup>

Per quanto si possa dar per certo che avessero ricevuto una sufficiente istruzione catechistica in preparazione ai sacramenti, non si riteneva evidentemente necessario al buon proseguimento della loro vita spirituale ancorare catecheticamente la frequenza ai riti e le devozioni, né fornirle di nozioni rituali o appena suscitare in loro la minima sensibilità liturgica. Tutta la vita cristiana di queste pie giovanette, destinate a divenire le mamme e le nonne di altre pie giovanette che avrebbero giocoforza educato nel medesimo tenore religioso, era costretta nell'ambito e nell'abito della devozionalità sentimentale e dell'occasionale pratica delle

---

<sup>22</sup> D. NAVA, *La pia giovanetta. Meditazioni col modo d'ascoltare la s. Messa e l'apparecchio alla confessione e alla comunione*, Milano 1889, p. 173.

buone opere amministrate con la stessa puntigliosa parsimonia che doveva regolare ogni faccenda quotidiana.

Ma chi erano, appunto, le pie giovanette, frequentatrici degli oratori festivi, cui il libro è dedicato? Adolescenti di famiglie almeno della piccola borghesia (si suppone possano avere a che fare con una servitù: si parla infatti del comportamento da tenere con i sottoposti), che hanno ricevuto una generale istruzione e che, in procinto di divenire ragazze da marito, abbiano già una qualche conoscenza di come va il mondo e stiano però preparandosi ancora a inclinare verso quello o verso lo stato di vita religioso, con molto tempo da dedicare alle devozioni e meditazioni. Giovanette del cui intelletto si tiene assai meno conto che dell'immaginazione e del sentimento, anzi non se ne tiene conto affatto, come la lettera dedicatoria pur dichiara.

La sollecitudine dell'autore va soprattutto alla loro purità d'anima e di corpo, suadentemente e insistentemente descritta, anche con il mezzo d'ingigantire in maniera soverchia il peso degli eventuali peccati, fin nelle minuzie interpretati come irrimediabili offese direttamente rivolte e inflitte a Gesù, presentato come il confidente, l'amico, il maestro, il padre, lo sposo di un'anima pur tuttavia costantemente in ansia, cresciuta come l'autore vorrebbe nell'isolamento un poco asfissiante dell'introspezione: egli mette tutta la sua arte a inculcar loro una diligente ossessione per se stesse, per preservarsi integre in un mondo sempre descritto nei termini più repellenti, e il cui tessuto relazionale effettivo trapela in positivo appena ed esclusivamente nell'ambito del doveroso.

L'enfasi nell'ingigantire le mancanze personali che risponde a quella nel lumeggiare la perfezione ideale da raggiungersi nello scrupoloso adempimento dei consigli e dei doveri, per quanto mossa dall'intento di fornire un principio di sentimento a indirizzo di ogni moto e circostanza, ne fornisce alla fine uno d'interesse. Un poco a dispetto dell'impostazione colloquiale e del tenore della maggior parte dei testi, che dovrebbe abituare la giovanetta a una consuetudine interiore di confidenza con Gesù, traspare infatti prevalendo la logica della retribuzione, soggiacente alle descrizioni dei terrori e dei dolori eterni che attendono i peccatori, dove Dio appare sovrastante, giudice terribile e inappellabile, da placare con sacrifici di propiziazione fin nei minimi atti quotidiani.

Ne *Il modo di ascoltare la santa Messa* colpisce soprattutto lo stretto parallelo che vi viene proposto tra i peccati, le offese,

le prove, le esultanze e le consolazioni della giovanetta e i dolori della passione, i meriti del sacrificio e la gloria di Cristo.<sup>23</sup> Colpisce perché la concentrazione sulla relazione tra i due pare escludere programmaticamente ogni altra, come se il mondo non esistesse se non come remoto sfondo turbolento e fuorviante, e il senso della celebrazione non riposasse di fatto sulla sua avvenuta redenzione. In realtà, a scorrere il testo, la celebrazione liturgica sembra quasi surrettizia: i testi si avvicendano sul ritmo di descrizioni alquanto stereotipate di compunzioni ed elevazioni – le diastole e le sistole di una vita interiore pressoché autosufficiente nella dipendenza esclusivistica da un Gesù che appare spesso poco più che un nome per la propria coscienza o per l'ideale alterego –, qua e là occasionate dai gesti e momenti del rito il cui significato è quasi ottenebrato dalla retorica, o compendiato in passaggi così fugaci da risultare evanescenti. Se già l'impostazione della liturgia favoriva la tendenza a considerare la messa uno spettacolo, questo sussidio di così grande fortuna, sovrapponendovi immaginifiche meditazioni che si segnalano soprattutto per la loro convenziona-

---

<sup>23</sup> «*Avanti la Messa.* GESÙ – Mia buona figliuola, tu sai ch'io saliva un dì il Calvario, che là veniva confitto barbaramente in croce, e dopo tre ore della più dolorosa agonia, vi spirava vittima pe' tuoi peccati. In quel momento io ti ho aperto il paradiso, io ti ho strappato dalle fauci dell'inferno, io ti ho riconciliato col padre che hai ne' cieli, e il mio sangue, scorrendo in sull'anima tua, ha lavate tutte le tue iniquità. Or bene, ti immagina in questo momento che io salga di nuovo il Calvario, che io sia conflitto in sulla croce, e che io muoia vittima pe' tuoi peccati. Ti immagina di salire tu pure quel monte con me, di assistere, come Maria, a piè della croce da cui io pendeva agonizzante, e vedi co' tuoi occhi istessi il bene che ti voglio, e se io meriti l'amor tuo, il tuo cuore. *Nel salire [il sacerdote] l'altare.* GIOVANETTA – O mio buon Salvatore, eccomi pronta ad obbedirvi: sì, io assisterò al doloroso spettacolo della crocifissione vostra; io assisterò, se pur n'avrò il cuore, perché queste vostre parole già tutta mi commovono a pietà e compassione, e quasi mi stringono a piangere. O mio Dio, suscitatemmi voi nel cuore quei sentimenti che pure bramate da me, e che almeno valgano a confortarvi, e ad alleggerire i vostri dolori. E prima, o mio buon Gesù, io non posso a meno di non provare un vivissimo dolore, e detestare nell'abominio del cuore i miei molti peccati, i quali soli vi hanno confitto in croce. Ah sì, que' miei capricci furono dessi altrettante spine che trafissero il capo vostro benedetto; quelle mie disonestà furono desse altrettanti flagelli che vi squarciarono le carni vostre innocenti; spogliate dapprima vergognosamente; quelle mie superbie e disobbedienze furono desse altrettanti chiodi che vi trapassarono i piedi e le mani vostre benefiche: questa mia lingua fu il fiele che vi attossicò le labbra; quelle mie irriverenze in Chiesa, furono la lancia che vi aprì profonda una piaga nel costato. Voi spiraste, e io stessa fui la perfida che vi ho fatto morire. O mio Dio, io provo un dolore e una confusione immensa nel dovervele ricordare le mie colpe. Oh almeno vogliano gli angeli, i santi, Maria santissima, mettersi intercessori fra me e voi, onde m'abbiate a perdonare, o mio Signore, e così io possa degnamente assistere al sublimissimo mistero che mi si prepara»: D. NAVA, *La pia giovanetta*, pp. 11-12.



lità, istruiva un teatro nel teatro, con un effetto di estraniamento pressoché totale.

E l'effetto è scioccante, se ci si sofferma a riflettere su quanto il paesaggio delle relazioni descritte da questa sorta di iperteatralizzazione del mondo somigli a quello desolato cui, nello stesso volgere del secolo, si affaccia l'io ipertrofico del solipsista.



Parte quarta

**Spunti per una rilettura teologica**



# **Concilio di Trento: riforma dall'alto o riforma dal basso**

di *Herbert Vorgrimler*

L'atmosfera di questa bella città, la sua dimensione culturale e spirituale, il contesto ecclesiale e religioso, uniti agli elementi caratteristici della sua vita moderna, offrono un valido spunto, in questa particolare ricorrenza, per tentare – nella dovuta brevità – un rapido excursus dalla sua nascita fino ai giorni nostri del grande avvenimento che più di quattrocento anni or sono ha avuto luogo all'interno delle sue mura, il concilio di Trento.

Il concilio Tridentino ha rappresentato per lungo tempo, e già sin dall'epoca dei miei studi di teologia, sotto la guida di Karl Rahner ad Innsbruck, la quintessenza di un polarizzazione scevra da qualsiasi capacità di comprensione, di gretta limitatezza e di rigidità dogmatica, fattori questi che costituirono la più ferrea delle opposizioni a qualsiasi tentativo di rinnovamento della Chiesa e della sua teologia. Al di là della sterile polemica, originatasi con Paolo Sarpi, alla vera storiografia tridentina e al suo straordinario esponente Iginio Rogger – la cui fama è ormai riconosciuta a livello internazionale – si deve tributare il merito di poter considerare il concilio di Trento come 'evento' al di là del mero senso letterale dei documenti, poiché, citando Iginio Rogger, «il documento da solo non fa storia».<sup>1</sup> Proprio in questo evento, secondo quanto dimostrano la celebrazione dei centenari e la numerosa documentazione raccolta proprio sotto la guida di Rogger, il concilio deve essere tenuto nella debita considerazione fino ai giorni nostri. Per il teologo dogmatico cattolico risulta evidente come sia impossibile tacciare di fallacia un concilio ecumenico

---

Si ripubblica qui il contributo scritto dall'autore in occasione del conferimento a mons. Iginio Rogger dell'onorificenza dell'Aquila di San Venceslao, simbolo della città di Trento, nell'anno 1998.

<sup>1</sup> In G. ALBERIGO - I. ROGGER (edd), *Il Concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio*, Brescia 1997, p. 24.

e quindi implicitamente affermare che le sue tesi siano da sottoporre a revisione – con ciò escludendo qualsiasi considerazione di matrice profana e soprattutto storica, cosa che comunque non rientra nell'ambito di competenza di un concilio. A distanza di oltre quattrocento anni non è possibile, d'altra parte, neppure un equo giudizio sulle linee di pensiero conduttrici e sulle più intime motivazioni che animarono i partecipanti al concilio. È invece legittimo discutere su ciò che non è riuscito al concilio, e quindi riesaminare le lacune e le questioni che sono rimaste aperte o che da allora ricorrono nella storia. In tal senso, quindi, le seguenti considerazioni non derivano da un mero interesse storico, bensì, piuttosto, sono determinate da problematiche attuali.

Il concilio di Trento si era posto l'obiettivo di difendere le tradizioni ecclesiastiche dalla contestazione riformatrice, di eliminare, ove possibile, la divisione della cristianità in confessioni e di mettere in atto concrete riforme della Chiesa. Cominciando proprio da quest'ultimo punto, le varie deliberazioni di riforma dimostrano che i partecipanti al concilio avevano un atteggiamento del tutto disincantato nei confronti della reale situazione della Chiesa ed erano, in grande maggioranza, animati da seria volontà di rinnovamento. Ciò che in tale contesto, fino al minimo dettaglio, venne perseguito in maniera programmatica, in pratica è stato poi solo parzialmente recepito e realizzato. Né, d'altra parte, quanto venne realizzato deve essere in ogni caso considerato positivo. Spesso si dice che il concilio Tridentino, promuovendo fermamente la formazione dei sacerdoti e istituendo i seminari, abbia contribuito ad elevare sensibilmente il livello del basso clero. Se in ciò vi è molto di vero, pure questa riforma avvenne nel segno di una ben determinata figura di sacerdote, che derivava dalla nefasta divisione della Chiesa tra clero e cosiddetti laici. Gli allievi dei seminari, in effetti, dovevano sentirsi una sorta di *assumpti ex hominibus*, sgravati dalla preoccupazione di doversi guadagnare il proprio sostentamento lavorando onestamente e dal fastidio di occuparsi delle piccole noie della vita di ogni giorno. In questo modo essi vennero estraniati in gran parte dalla dimensione quotidiana della gente comune, da un mondo in cui poi, essi stessi, erano chiamati a diffondere sublimi principi. Il fatto che la formazione e la vita dei sacerdoti potessero essere organizzate in modo differente – ma non certamente peggiore! – lo dimostra l'esempio delle Chiese orientali.

Per ciò che concerne la riforma dei vescovi, i veri e propri mali vennero alla luce solo dopo il concilio di Trento. Nel 'Sacro Romano Impero della Nazione Germanica' i vescovadi e le abbazie costituivano un immenso patrimonio fondiario, all'interno del quale i prelati assumevano la funzione di principi. Alla confisca di una gran parte del patrimonio fondiario, in seguito alla secolarizzazione del 1803, seguì una sorta di indennizzo, che sfociò, perlomeno nel mio paese, nel sistema estremamente problematico delle tasse di culto e vide quindi sorgere le più ricche Chiese locali del mondo. La riforma tridentina non riuscì di fatto né a concretizzare l'obbligo di residenza dei vescovi – i principi-vescovi costruirono splendidi palazzi e quindi avevano più di una residenza – né ad evitare che più vescovadi fossero nelle mani di un'unica persona. La riunione regolare dei sinodi provinciali, richiesta già dal concilio in chiusura dei lavori nel *De recipiendis et observandis decretis concilii*, poté essere realizzata solo in parte e il concilio ecumenico previsto in quel contesto si fece attendere trecento anni. La posizione del vescovo di Roma, che, a livello di politica europea, doveva rappresentare uno tra i molti principi, non era stata contemplata nei progetti di riforma del concilio. Al contrario il concilio, dopo la conclusione dei lavori, rimise al papa una serie di importanti iniziative, che in sé dovevano servire alla riforma della Chiesa. Tra queste: la *professio fidei*, il catechismo romano, la 'riforma della liturgia', consistente, quest'ultima, essenzialmente nella unificazione sia del breviario che del messale. Tra i segni di eccessivo esercizio di potere da parte del pontefice, fatto di cui il concilio non poteva certamente considerarsi colpevole, si annoveravano l'Inquisizione e l'*Index librorum prohibitorum*, in merito ai quali nulla cambiò. Tali realtà, già esistenti all'epoca del concilio o introdotte subito dopo, nella prassi rigorosa della Chiesa occidentale sortirono l'effetto che la costituzione della Chiesa assumesse sempre più i connotati di una monarchia assoluta, nonostante Trento non aspirasse direttamente al 'monolitismo piiano' che caratterizzò il papato da Pio IX fino a Pio XII. Sul piano teologico, dette realtà portarono, insieme al monopolio della Vulgata, introdotto dal concilio, ad un'inferiorità tale che la teologia cattolica, fino alla metà del XX secolo, sembrò perdere la capacità dialettica e la forza di sostenere conflitti. Laddove si raggiunse un'effettiva disciplina, ciò accadde a discapito della convinzione religiosa.

In una dimensione che non cerca di attribuire colpe a posteriori, bensì che a partire da oggi cerca prospettive per il futuro, questi fenomeni, nel loro complesso, lasciano addivenire alla conclusione che una riforma 'dall'alto' non possa sortire effetto positivo.

Guardiamo ora al contenuto teologico delle auspiccate riforme.

L'arginamento della superstizione auspicato dal concilio nei testi sul purgatorio e sul culto dei santi del 1563 non riuscì, come dimostrano le esplosioni delle presunte apparizioni mariane, unitamente ai loro 'messaggi' parzialmente eretici, nel XIX e nel XX secolo. Il decreto sulla giustificazione del 1547, ancor oggi valido sotto molteplici aspetti, prende in considerazione il teocentrismo dell'intento riformatore: a Dio viene attribuita la volontà di tutto il bene, la capacità ed il fattivo compimento di tutto il bene (cap. XIII), così che gli uomini realizzano cose positive, per usare un'espressione dei riformatori, *sola gratia*. Questo decreto riprende anche l'insostituibile soggettività dell'individuo tematizzata dall'umanesimo dell'età moderna e, pur legando fortemente il processo di vera conversione e rinnovamento della vita al sistema di controllo della penitenza in seno alla Chiesa (cap. XIV) – che manteneva vivo negli uomini il senso di colpa, molto lontano dalla liturgia penitenziale e dalla vera direzione spirituale –, vedeva nelle assoluzioni dispensate meccanicamente le garanzie di vera remissione dei peccati: un sistema questo che, nella seconda metà del ventesimo secolo, visse il suo drammatico crollo. Ambedue gli esempi, l'arginamento della superstizione e l'approfondita riflessione su fede e giustificazione, mostrano quanto sia poco opportuno muovere dei rimproveri al concilio Tridentino. Dal primo esempio emergono infatti chiaramente la buona volontà e la ferma intenzione del concilio; dal secondo, per converso, una iniziale volontà di comprendere la parte avversa e le sue convinzioni, un atteggiamento promettente, cui tuttavia il concilio non riuscì a mantener fede. Qui di seguito vengono menzionate, senza peraltro voler essere esaustivi, alcune tematiche di notevole rilevanza, che il concilio di Trento trasmise al nostro secolo e che sono giunte fino ai giorni nostri e dalle quali chiaramente si evince quanto poco si sarebbe ottenuto con una riforma consistente in un ritorno alla visione tridentina.

Nel suo decreto sul peccato originale del 1546 e anche nel decreto sulla giustificazione del 1547, in merito alla parola



‘Adamo’ sorgono una serie di complesse questioni. Fino a Paolo VI compreso, venne sostenuta la tesi che l’ipotesi scientifica del poligenismo fosse inconciliabile con la fede, poiché il Libro della Genesi è fermo nell’individuare in una sola coppia di esseri umani l’inizio dell’umanità: Trento continuò così a divulgare la concezione di un peccato che, causato dal peccato originale dei primi uomini, condurrebbe a conseguenze disastrose per l’esistenza di tutti gli uomini sia davanti a Dio che nella loro vita terrena. In questo contesto si fece riferimento soprattutto alla grazia santificante e quindi salvifica dalla morte eterna e, accanto al dolore del parto e alle fatiche del lavoro, alla pena della morte corporale: il concetto di ‘peccato’ ereditario, implicito in tale contesto, risaliva alla visione arcaica di peccato inconscio e involontario. Anche quando la teologia successiva aveva già da tempo affermato come si potesse parlare di vero peccato davanti a Dio solo laddove sussistessero un atto personale, vale a dire una chiara e piena consapevolezza, e una piena, totale libertà e che quindi i successori di ‘Adamo’ non potevano essere affatto chiamati a rispondere del suo peccato, la dottrina del peccato originale continuò a venire diffusa. Essa spesso risvegliava dubbi in merito alla sovranità e alla giustizia di un Dio che punisce esageratamente e sproporzionatamente. Ma quale obiezione avrebbe potuto sollevare Trento, dal momento in cui non aveva alcuna possibilità di confutare la rigida dottrina del peccato originale di Agostino sulla base di un’errata traduzione della Lettera ai Romani 5, 12 – e cioè non «quia omnes peccaverunt», come disse Paolo, ma «in quo», nel seme di Adamo, «omnes peccaverunt»? Il concilio non aveva la conoscenza scientifica che la morte corporale è compresa fin dappprincipio nell’evoluzione di tutti i viventi, poiché la segmentazione cellulare ha un limite quantitativo, e quindi in alcun modo ha fatto il suo ingresso nella creazione solo a seguito della colpa di ‘Adamo’; il concilio altresì non possedeva la conoscenza biblico-scientifica necessaria a comprendere che i racconti del paradiso e del peccato originale nella Genesi sono eziologie che, indossando la veste del mito, spiegano la fatale situazione dell’umanità, ma non intendono insegnare nulla in merito all’esistenza storica di un paradiso.

Le dichiarazioni del concilio Tridentino riguardo alla fede e alla giustificazione, soprattutto in relazione alla dottrina della penitenza del 1551, dove esplicitamente si fa riferimento ai peccati

gravi, mostrano che il concilio, malgrado la sua posizione riguardo alla situazione di concupiscenza che caratterizza l'essere uomini, poteva parlare solo in senso astratto della libertà umana e della facoltà di decidere che può giungere fino alla dannazione eterna. Il concilio non disponeva delle nozioni delle scienze profane sui molti fattori determinanti la conoscenza umana e il libero arbitrio. Il concilio era in buona fede, quando si espresse in merito a fatti storici che dedusse da fonti bibliche erroneamente interpretate. Su questa stessa linea sono quindi da spiegarsi il linguaggio della 'istituzione' dei sette sacramenti ad opera di Gesù Cristo nella dottrina sacramentaria del 1547 e, conseguentemente, di uno *jus divinum*, legittimato attraverso essa nella Chiesa, ove in realtà si tratta di iniziative creatrici della Chiesa, che possono essere ricondotte a Dio nella misura in cui la Chiesa si rimetta alla sua volontà. Nella sua dottrina sulla penitenza del 1551, il concilio aveva presente solo la concezione di Tommaso d'Aquino consacrata attraverso il decreto sugli Armeni del concilio Fiorentino. A Trento non venne messo in luce il fatto che Tommaso aderisse ad un rinnovamento del XIII secolo, per il quale, per la prima volta con Guglielmo d'Alvernia, veniva attribuito all'assoluzione da parte del sacerdote un effetto causale sulla remissione dei peccati, mentre prima la remissione presso Dio veniva vista solamente nella *contritio* concessa dalla misericordia di Dio e l'assoluzione aveva il valore di una sentenza declaratoria e deprecativa. Le questioni sul ministero sacerdotale, sulle sue competenze o le sue facoltà, sui suoi diversi gradi e sulle persone da ammettere a tale servizio, fanno parte delle questioni fundamentalmente rimaste irrisolte da Trento e giunte fino ad oggi. In stretta connessione con ciò si pone ad esempio la separazione dei cristiani nelle due classi di clero e laici, introdotta nella Chiesa antica e di cui si ha testimonianza già a partire dal terzo secolo, che a Trento venne accettata quale cosa abbastanza ovvia. Non a partire dal concilio di Trento in prima istanza, tuttavia con il suo avvallo, i laici furono considerati, fino in epoca contemporanea, come oggetti della guida dei pastori e meri destinatari dei beni divini amministrati dal clero.

Un ultimo esempio: nella dottrina del sacrificio della messa del 1562 ed anche in altri contesti, il concilio Tridentino applica alla morte cruenta di Cristo un concetto di sacrificio, mediato dalla scienza delle religioni e che è connesso con la riconciliazione della divinità in collera. Anche questa visione non è un'inven-

zione di Trento: piuttosto essa ha le sue molteplici radici nella dottrina della *satisfactio* di Anselmo di Canterbury. Quali gravose conseguenze avesse tale disposizione rispetto alla concezione di Dio non era cosa nota a Trento. Il modo con cui Gesù annunciava Dio partiva dall'immagine di lui come Padre divino sempre riconciliato e sempre pronto a perdonare, che non necessitava di alcun sanguinoso olocausto (cfr. Luca 15). La croce, risultato della crudeltà e della violenza umana, era il segno inconfondibile del limite cui era disposto a giungere l'amore di Dio, l'effettiva assicurazione del suo perdono. Nel momento in cui essa venne intesa quale *ara* e l'atto della crocifissione quale *sacrificium*, venne a mutare l'immagine di Dio e con ciò anche la concezione della storia. L'epoca antecedente la venuta di Gesù Cristo poteva dunque essere vista come l'epoca della sciagura all'insegna del Dio implacabile. Elementi di tal genere – dei quali solo pochi, benché molto importanti, poterono essere messi a tema – hanno contribuito, nel periodo successivo al concilio di Trento, ad una crescente estraneazione nei rapporti tra la Chiesa ed il pensiero moderno e, come dimostrano soprattutto gli esempi del monogenismo e della libertà, tra la Chiesa e le scienze naturali.

Tragici avvenimenti come la condanna a morte di Giordano Bruno († 1600) e la condanna di Galileo Galilei († 1642) conservano tutt'ora la loro virulenza. Trento non ha contribuito a renderli impossibili. Il punto centrale dell'accusa a Galilei, come è noto, non era, come nel caso di Bruno, la concezione del mondo, quanto piuttosto il rifiuto della distinzione tra sostanza invisibile ed accidenti visibili, che ebbe un ruolo così importante nella dottrina tridentina della transustanziazione. La silenziosa ostilità tra la Chiesa e la mentalità moderna costituiva e costituisce un'aggravante ben peggiore delle condanne ecclesiastiche tra le confessioni e le Chiese cristiane, per eliminare le quali attualmente viene investita così tanta energia. La revoca di antichi anatemi tra fratelli naturalmente è un atto lieto della riconciliazione, ma le stesse differenze dottrinali non giocano alcun ruolo in merito alla questione della trascendenza e immanenza di Dio e alla crisi della fede di oggi. Perciò in queste rielaborazioni del passato, anche di quello tridentino, si cela il pericolo di dare risposte alle domande di ieri, che oggi nessuno si pone.

Consentitemi ora di partire da queste considerazioni per gettare uno sguardo al concilio Vaticano II. Secondo la volontà

dell'indimenticabile papa Giovanni XXIII, esso non avrebbe dovuto essere un concilio delle separazioni e delle condanne, bensì un concilio di riforma, che avrebbe dovuto apportare alla Chiesa romano-cattolica una forte spinta in avanti, un aggiornamento, un decisivo avvicinamento ai cristiani separati. Purtroppo il concilio Vaticano II non ha preso posizione nei confronti della ormai evidente crisi del senso di Dio nella seconda metà di questo nostro secolo. Non si è espresso affatto in merito agli aspetti oscuri della questione di Dio, in merito alla conciliabilità di dolore e morte con l'onnipotente divina provvidenza, in merito alla manifestata inutilità di Dio nelle numerose preghiere non esaudite. Per la prima volta ha manifestato un grande ottimismo nei confronti delle vie della salvezza ad opera di Dio, al di fuori della Chiesa ed ha riconosciuto la sua fondamentale mancanza di conoscenza di tali vie. Il concilio Vaticano II ha quindi completamente revocato l'infelice decreto del concilio di Firenze per i Copti del 1442, che destinava al fuoco eterno tutti i bambini morti senza essere battezzati, tutti i pagani, e gli Ebrei e tutti i cristiani separati dal papa di Roma. Ponendo l'accento sulla coscienza si operava un decisivo riconoscimento nei confronti della libertà di religione. Il concilio ha riconosciuto l'insieme dei contenuti dottrinali ed i valori religiosi delle religioni non cristiane. La possibilità di scorgere la rivelazione di Dio nella storia venne rafforzata dall'aver compreso quanto la parola di Dio si celi nelle fallaci parole degli uomini. La dichiarazione conciliare sull'esistenza di una gerarchia delle verità di fede, il cui differente grado si misura a seconda del loro differente rapporto con l'intero fondamento della fede, è di grande importanza sia per le vie di accesso alla fede che per l'intesa ecumenica. Per tutti gli ulteriori passi verso il futuro, il concilio Vaticano II si è dichiarato a favore di un dialogo all'insegna della parità di diritti. Nei confronti del mondo moderno ha compiuto molti atti di comprensione e di buona volontà, tanto da divenire un concilio di apertura al ghetto, un concilio della mano tesa. Ma è stato anche un concilio di riforma?

Il concilio Vaticano II ha enunciato vari principi per non dettare il corso di un reale rinnovamento 'dall'alto', bensì per ancorarlo al 'basso'. Non era tanto il proposito di una riforma liturgica, inserito nelle linee programmatiche dallo stesso concilio, che costituiva il *novum* e indicava la via, quanto piuttosto il ritorno alla concezione che la reale presenza di Gesù Cristo

nei suoi fedeli, se essi leggono la sacra Scrittura, cantano, pregano e soprattutto sono riuniti nel suo nome, non è legata alla mediazione clericale. Un piccolo importante passo in avanti nella prassi è l'aver concesso ai laici la facoltà di benedire. In questo modo risulta implicito che la benedizione di un papa non è più importante di quella di una madre. Si è tentato perlomeno di attenuare l'infelice divisione della comunità dei credenti tra clero e laici, rifacendosi ai non poco controversi concetti di Popolo di Dio e *communio*.

L'assenza di errore nella fede venne in prima istanza attribuita alla Chiesa nella sua totalità e, solo in seguito, alle istanze magisteriali e alle gerarchie di governo. Il dono di comprendere l'essenziale della rivelazione divina e di comprenderlo sempre più profondamente, il *sensus fidei*, dunque, venne riconosciuto a tutti i credenti. Per la prima volta un concilio parlava di realizzazione della Chiesa nelle Chiese locali. Vennero approvate, perlomeno in linea di principio, le possibilità di collaborazione dei laici negli organi decisionali. Ma tali positivi passi in avanti vennero poi sempre inficiati a causa di un pericoloso regredire verso elementi della tradizione. E ciò si può riscontrare non solo nei singoli aspetti, come l'utilizzo del costrutto calvinista dei 'tre uffici di Cristo', ai quali ci sarebbe solo una differente e graduata partecipazione, oppure nelle aggiunte che suonano come corpi estranei, da parte dell'autorità suprema, nei testi conciliari equilibrati e faticosamente elaborati. Giustamente A. Acerbi ha parlato di due 'ecclesiologie' del concilio che furono artificialmente ricomposte: in breve, una gerarchica e una pneumatologica. Il risultato delle ricerche di Bologna è stato ampiamente recepito nelle pubblicazioni tedesche sul tema della Chiesa. Il risultato rispetto ad una concreta riforma della Chiesa orientata verso il futuro è fatale. Elementi di progresso, ma anche di regresso possono, con ugual diritto, richiamarsi ai documenti del concilio, mentre esso scompare sempre più quale 'evento', insieme al suo spirito, nel crepuscolo del passato. Con uno sguardo retrospettivo al concilio Vaticano II, risulta molto evidente che si è definitivamente dimostrato sbagliato affidare la realizzazione degli impulsi riformatori del concilio al vescovo di Roma e ai suoi funzionari. Nel concilio risultano evidenti esplicite dichiarazioni di intenzione sia nei riguardi di una revisione della posizione ecclesiastica nei confronti della pratica della contraccezione, che nei confronti della riforma della

legge sul celibato. È stato un errore rinunciare in buona fede ad adeguate decisioni del concilio.

Nell'epoca successiva al concilio si imposero, con poche eccezioni, tendenze di restaurazione, che ebbero successo, nella misura in cui una buona parte delle proposte curiali ruscate dal concilio acquisirono di nuovo valore a posteriori. Se il concilio avesse realmente voluto intraprendere effettive iniziative di carattere ecumenico, allora avrebbe almeno dovuto tentare di limitare le auto-ostentazioni del papato. Non è possibile, né auspicabile, richiamare molti esempi per motivare l'indignazione postconciliare o persino il rifiuto nei confronti della Chiesa: la grande differenza in rapporto alla tradizione ortodossa orientale nel trattamento severo dei separati che hanno contratto nuovo matrimonio; l'umiliazione delle Chiese locali; i tentativi di repressione della teologia scientifica attraverso minacce con il rifiuto della *Missio* canonica, i nuovi giuramenti di fedeltà, il ritenere che l'istanza dottrinale disponga di una propria fonte di conoscenza indipendente dalla teologia; il trattamento brusco nei confronti dei laici; l'uniformazione del collegio episcopale, che vanifica qualsiasi prospettiva di un nuovo concilio, poiché un III concilio Vaticano non sarebbe che una mera assemblea per acclamazione. Peggior forse di questi continuati concreti tentativi di disciplinare e di uniformare è la falsità, che consiste nel fatto di richiamarsi costantemente al concilio Vaticano II, mentre nel contempo se ne combatte il pensiero conduttore. Naturalmente i suddetti tentativi, eccezion fatta per i tragici casi del Terzo Mondo, dove le persone possono essere messe sotto pressione attraverso provvedimenti anche economici da parte di Roma, sono del tutto privi di efficacia, poiché il sistema post-tridentino poteva funzionare solo laddove ci fossero stati mezzi autoritari per imporsi e dove si fosse riusciti ad intimorire le persone con la minaccia dell'inferno nell'aldilà. Ambedue le eventualità non sussistono più. Al posto del proposito di una riforma attraverso il disciplinamento, fa il suo ingresso l'ambizioso programma di una nuova evangelizzazione, la cui urgenza nessuno vorrà mettere in discussione, in considerazione del fatto che si costata un allentamento della fede a livello mondiale. Ma diversamente dai capitoli sulla dottrina del concilio di Trento e diversamente a livello mondiale dalla *Gaudium et spes*, non si trova alcun nuovo linguaggio che tocchi il cuore degli uomini. Nei confronti degli appelli di un'etica deontologica, si delinea la

possibilità dell'ampia massa dei credenti di ricusare istanze che vengono portate avanti senza convincenti argomentazioni. Invece della mistagogia urgentemente necessaria, vale a dire giungere a vere esperienze di Dio e alla loro imprescindibilità nell'ambito di un'ermeneutica delle testimonianze bibliche di Dio, si dà luogo ad un'ininterrotta agitazione febbrile, in riunioni di massa in tutto il globo, in un succedersi di giubilei ed in un'enorme produzione di documenti.

La ripetizione di stereotipi da sola, nell'umanità di oggi, non riesce a dire in modo convincente che l'amore di Dio si rivolge ad ogni singolo uomo, che a ciascuno è promesso il raggiungimento dell'infinita beatitudine e che Gesù di Nazareth ha importanza non solo per la salvezza eterna nell'aldilà, ma anche per la realizzazione dell'esser uomo e per la convivenza nella vita terrena. Se si considera tutto, si evidenziano gli elementi di una crisi che mettono in pericolo la sopravvivenza della fede e della Chiesa molto più di quanto non avessero fatto gli elementi di crisi all'epoca del concilio di Trento. In tal senso pare essere giunto il momento di una riforma 'dal basso'. Come ha evidenziato un esperto tedesco di sociologia della religione (F.X. Kaufmann), la Chiesa, quale grande società mirante al consenso, è un'invenzione fittizia. La pluralità nell'interpretazione delle formulazioni del Credo trasmesse non si può più applicare retroattivamente. La comunicazione sull'essenza della fede e delle aspettative future da essa ispirate e la formazione del consenso ad esse relativo sono possibili solo in piccole comunità ristrette, all'interno delle quali i membri possano collaborare nello stesso tempo in diversi ambienti e con diverse iniziative. Il citato sociologo dice: «La Chiesa quale comunità dottrinale e di apprendimento è dunque concepibile solo quale rete in una molteplicità di piccole comunità ristrette attraverso la partecipazione plurima dei singoli membri della Chiesa».<sup>2</sup> Il senso della fede, che si richiama alla rivelazione biblica, mette davanti agli occhi gli insegnamenti di Gesù di praticare la signoria di Dio in piccole, ristrette reti di relazioni. Sempre laddove si realizza il Regno di Dio, emerge un contrasto nei confronti delle comuni regole comportamentali. Tali gruppi non si lasciano definire da malignità ed emarginazioni;

---

<sup>2</sup> F.-X. KAUFMANN, *Glaube und Kommunikation: eine soziologische Perspektive*, in D. WIEDERKEHR (ed), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes: Konkurrent oder Partner des Lehramts?* (Questiones disputatae, 151), Freiburg i.Br. pp. 132-160, qui p. 157.

non scomunicano nessuno, non polemizzano e non polarizzano. Sono luoghi di relazioni umane che si realizzano, luoghi della riconciliazione, della solidarietà con le miserie di questo mondo, luoghi di dialoghi aperti senza timore di delazioni, fucine di pace. E naturalmente sono anche luoghi di apprendimento che servono ad accertarci su quanto la rivelazione di Dio vuole dire in merito ai problemi del nostro tempo, anche al di fuori della Chiesa. Questi luoghi – tra cui figura anche il Centro per le scienze religiose dell'Istituto Trentino di Cultura [ora Fondazione Bruno Kessler] –, piccole comunità di apprendimento e di fede, vivono un essere Chiesa differente rispetto a quanto praticato dalla attuale Chiesa gerarchica. Esse non la ricusano, bensì cercano, ove possibile, attraverso l'integrazione in una concreta Chiesa locale, di vivere in collegamento con essa; riconoscono l'aiuto sussidiario che le gerarchie possono fornire. Sanno, comunque, che l'intera comunità religiosa non può venire realizzata tramite gerarchie direttive, ma viene garantita solo dallo Spirito Santo di Dio, che mantiene unita la molteplicità da lui stesso voluta ed alimentata. Sarà di grande importanza che queste piccole comunità religiose e di apprendimento trovino la loro propria liturgia. Nella attualizzazione del senso della fede, che lascia percepire ciò che la fede significa in quanto impegno e determinazione, la preghiera assume, accanto al dialogo argomentativo, un ruolo predominante. Ritrovarsi insieme in un dialogo di fede significa porre fine all'incapacità di comunicazione in ambito religioso; diventa dunque viva una nuova comunicazione tra genitori e figli, tra amici e vicini, tra colleghe e colleghi. Dalle molteplici strade 'dal basso' potrebbero sorgere nuove comunità della Chiesa, unite non solo da vincolo disciplinari, ma che – proprio come l'Ecumene del futuro – possano vivere in riconciliata diversità.



# Trento (non) locuta, causa finita?

di Iginio Rogger

1. La prima osservazione che voglio esporre riguarda la discrepanza fra quella che è stata l'azione propria del concilio, in campo dogmatico come in quello della riforma, e quella invece che s'è voluta denominare come applicazione del concilio di Trento, o la Riforma Tridentina, oppure anche in altri termini la Controriforma (*Gegenreformation*).

Ho avuto modo di toccar con mano come è andata formandosi nella consapevolezza di quel grande caposcuola che fu lo storico del concilio Hubert Jedin (1900-1980) l'intuizione e la sistematica applicazione di questo punto di vista, che è divenuto principio ispiratore di tutto il suo lavoro storiografico. E ne sono divenuto anche erede incorreggibile.

Effettivamente nel corso del XX secolo è andato affermandosi un altro tipo di conoscenza del concilio di Trento e dei suoi pronunziamenti, divenuto giustamente predominante nella cultura attuale. Superando quello che era un regime vincolato delle fonti, si è passati alla libera consultabilità dell'intera documentazione, compresa quella segretissima degli archivi pontifici. L'enorme impresa dei volumi esemplari del *Concilium Tridentinum* (18 volumi, usciti fra il 1901 e il 2001), non ha solo un valore strumentale ma è già esercizio di un determinato modo di vedere gli eventi. Da una interpretazione puramente ufficiale, che i papi da Pio IV in poi subordinarono alla autorità autenticante della Santa Sede e poi della Congregazione del concilio, si è passati

---

Questo breve intervento, che mantiene pienamente il carattere di 'laboratorio' con cui è stato presentato, ha come suo sfondo concreto l'iniziativa vistosa della mostra organizzata dal Museo Diocesano Tridentino (4 aprile - 26 luglio 2009), intitolata al cardinale Giovanni Morone e alla fase conclusiva del concilio di Trento, con presenza anche di un mio apporto specifico che si intitola *Il Concilio di Trento, opera valida e imperfetta di una Chiesa pellegrina*, in R. PANCHERI - D. PRIMERANO (edd), *L'Uomo del Concilio. Il cardinale Giovanni Morone tra Roma e Trento nell'età di Michelangelo*, Trento 2009.

finalmente a una lettura realistica, storica dei documenti, promossa con i canoni di una metodologia scientifica. E così finalmente l'insanabile contrasto fra polemica e apologia si è semplicemente dissolto.

2. Con questa considerazione metodologica possiamo ora affrontare il problema delle liturgia.

Cominciamo pure col tema della lingua latina. Uno slogan, ancora non del tutto tramontato, soleva affermare che il concilio di Trento abbia definito in modo incontrovertibile l'uso della lingua latina nella liturgia della Messa. Guardando un po' meglio la documentazione relativa a quella che fu poi la XXII Sessione (del 17 settembre 1562), l'unica a occuparsi esplicitamente del problema della lingua, si noterà come la formulazione vincolante del Can. 9 si esprime molto misuratamente in materia.<sup>1</sup> Invece in uno dei capitoli dottrinali antecedenti, dedicato piuttosto alla situazione pastorale e didattica del momento, ma privo di censure vincolanti in materia, il ragionamento si sviluppa molto più ampiamente.<sup>2</sup>

È evidente qui lo sfondo delle molte discussioni scatenate in materia negli innumerevoli colloqui religiosi europei da quando i primi discepoli di Lutero nel 1522 avevano iniziato la celebrazione della liturgia in lingua popolare e la volontà di non chiudere integralisticamente la porta a un'esigenza di consapevolezza che i protestanti promuovevano in modo tanto radicale col loro assioma «iustificatio per solam fidem». A questo intento è dovuta l'asserzione non peregrina che la Messa contiene la grande istruzione di fede per il popolo cristiano, asserzione che è stata anche felicemente riconosciuta e ripresa nella Costituzione

---

<sup>1</sup> Cfr. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ediderunt G. ALBERIGO et al., Bologna 1991, p. 736: «Si quis dixerit, ecclesiae Romanae ritum, quo submissa voce pars canonis et verba consecrationis proferuntur, damnandum esse; aut lingua tantum vulgari missam celebrari debere; aut aquam non miscendam esse vino in calice offerendo, eo quod sit contra Christi institutionem: a. s.».

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 735: «Etsi missa magnam contineat populi fidelis eruditionem, non tamen expedire visum est patribus, ut vulgari passim lingua celebraretur. Quamobrem, retento ubique cuiusque ecclesiae antiquo et a sancta Romana ecclesia, omnium ecclesiarum matre et magistra, probatu ritu, ne oves Christi esuriant, neve parvuli panem petant et non sit, qui frangat eis: mandat sancta synodus pastoribus et singulis curam animarum gerentibus, ut frequenter inter missarum celebrationem vel per se vel per alios, ex his, quae in missa leguntur, aliquid exponant atque inter cetera sanctissimi huius sacrificii mysterium aliquod declarent, diebus praesertim dominicis et festis».

Liturgica del concilio Vaticano II.<sup>3</sup> Però, ammesso questo in linea di principio, è evidente che il concilio di Trento stava lavorando in un contesto storico e culturale che non consentiva rischi e malintesi in materia. E la contingenza di questa posizione viene esplicitamente dichiarata nel testo («non expedire visum est ... ut vulgari passim lingua celebraretur»);<sup>4</sup> decisione pratica dunque e dettata da opportunità, non assoluta e immutabile.

Proprio nella sua contingenza la disposizione che ora consegue si accorge di aver sacrificato qualcosa. Il postulato di una certa consapevolezza di fede, in accezione puramente ortodossa e senza inflessioni protestanti, riemerge in forma pratica in una disposizione tassativa nella seconda parte dello stesso articolo ottavo:

«perché non succeda che le pecorelle di Cristo soffrano la fame e che i bambini domandino pane mentre non c'è chi glielo somministra, ordina il Concilio ai pastori e a tutti i curatori d'anime di spiegare spesso personalmente o di far spiegare da altri durante la celebrazione della Messa qualche cosa di quello che ivi si legge e qualche cosa del mistero di questo santissimo sacrificio, specie nelle domeniche e nei giorni di festa».

La differenza tra quella che fu la volontà del concilio di Trento e la sua successiva applicazione appare proprio qui in misura eclatante. La prima parte del testo, chiaramente contingente e situazionale, si è trasformata presto in un assioma assoluto e inderogabile. La seconda parte invece, pur connessa inscindibilmente alla prima e formulata anche in termini nettamente impositivi, è rimasta lettera morta e non ha visto ripercussioni nei libri liturgici che del concilio di Trento portano il nome.

3. Veniamo così al problema più globale della liturgia della Messa, come fu gestito dal concilio nel travaglio del suo periodo conclusivo. Proprio in questa fase e in questa materia doveva emergere la molteplice e inscindibile connessione fra la *causa fidei*, cioè il piano del dogma e la *causa reformationis*, cioè il piano disciplinare che regola l'uso della forma e della disciplina ecclesiastica. Così nell'estate del 1562, mentre i teologi più autorevoli riuscivano come per miracolo a condensare la dottrina sul

---

<sup>3</sup> Cfr. Costituzione *Sacrosanctum Concilium*, n. 3: «Etsi sacra Liturgia est praecipue cultus divinae maiestatis, magnam etiam continet populi fidelis eruditionem», citato esplicitamente dal nostro testo del concilio di Trento.

<sup>4</sup> Cfr. il testo riportato *supra*, nota 2.

sacrificio della Messa in termini ben diversi da quelli usati per la dottrina eucaristica nella XIII Sessione del 1551, gruppi di altri esperti lavorarono instancabilmente alla compilazione di elenchi di abusi riscontrati nella celebrazione della Messa, che riempiono pagine e pagine del *Concilium Tridentinum*. Il decreto riformatorio della XXII Sessione, che dovrebbe codificare tutto questo lavoro, s'è dovuto per forza accontentare di una formulazione molto generica, che ordina una riforma rigorosa dei molteplici inconvenienti introdotti nella celebrazione dall'avarizia, all'irriverenza e alla superstizione.<sup>5</sup> Più di tutte le indicazioni minute è qui sommamente significativo per la mentalità del concilio il fatto che l'operazione di riforma comandata nel decreto viene affidata senza ombra di equivoco ai vescovi diocesani (*ordinarii locorum*).

4. Realisticamente parlando non si può certo dire che il decreto ora citato potesse bastare da solo a correggere i molti problemi della celebrazione della Messa che le commissioni avevano annoverato. Meno ancora si può immaginare che quanto fu dibattuto e deciso nel contesto della XXII Sessione bastasse a formulare le norme di applicazione necessarie per affrontare l'immensa problematica della riforma liturgica esplosa in quel secolo.

Effettivamente non mancarono nel concilio i propositi e i tentativi di creare dei gruppi di lavoro che elaborassero un determinato tipo di Messale e di Breviario da pubblicare in nome del concilio. Notizie frammentarie al riguardo si possiedono per i difficili mesi della reggenza del cardinal Morone fra l'estate e l'autunno 1563.<sup>6</sup> Ma questo lavoro analitico, pronto a suscitare anche fervide discussioni, procedeva saltuariamente e a intermitenza, come del resto accadeva in qualche altro settore assegnato al concilio quali la catechesi e la riforma dell'Indice dei libri proibiti. Così nelle strettoie finali, davanti all'urgenza di arrivare comunque a una conclusione decente del concilio stesso, tutta la questione dei libri liturgici fu demandata alla Santa Sede con una disposizione di due sole righe che applicano a questi tre temi la

---

<sup>5</sup> Testi in *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatum nova collectio*, 13 voll., Freiburg i.Br. 1901 ss., qui VIII, pp. 916-933. Per il corso dei lavori si veda H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, 4 voll., Freiburg i.Br. 1949-1975, qui IV/1 (1975), pp. 189-190 e note 20-24 a p. 340.

<sup>6</sup> Cfr. specialmente H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, IV/2, 1975, pp. 239 ss.

stessa disposizione: «comanda che tutto il materiale preparato sia passato al romano pontefice, perché sia concluso e pubblicato secondo il suo giudizio e per la sua autorità. La stessa cosa comanda facciano per il catechismo, il messale e il breviario, i padri che ne sono stati incaricati».<sup>7</sup>

Arriviamo così al *Breviarium romanum* e al *Missale romanum* pubblicati dal papa Pio V nel 1568 e 1570, seguiti poi dagli altri libri liturgici «ex decreto S. Concilii Tridentini», editi dai papi negli anni seguenti. Le due caratteristiche del ritorno «ad pristinam orandi regulam» e della uniformità formale, ricordate da san Pio V nei suoi decreti di presentazione, si sono realizzate in modalità e misura molto diverse, se le consideriamo ora a quattro secoli di distanza. Nessuno possedeva allora una vera documentazione storica che consentisse di ricostruire la vicenda del culto cristiano per l'ambito del primo millennio. E pur avendo qualche nozione dei vecchi sacramentari, i metodi di lettura rimanevano più che carenti. La visione 'tradizionale' che viene presa qui per modello è quella della celebrazione secondo l'uso della curia romana del secolo XIII, con molti testi secondari come le *Apologie*. La causa dell'uniformità invece fu imposta meno radicalmente da san Pio V, perché le sue disposizioni ammettono ancora che ogni chiesa locale possa conservare e applicare una sua liturgia particolare, se comprovata e autenticata da documenti di almeno due secoli. L'uniformazione dunque fu piuttosto il prodotto di un determinato sviluppo storico.

5. Il travaglio del concilio di Trento, specialmente nella sua ultima fase, con le sue crisi e i suoi enormi problemi, la condizione stessa della celebrazione liturgica così sospesa fra dichiarazioni integralistiche e situazioni vitali, non possono fare a meno di condurre alla ricerca di quella che deve essere stata la radice più profonda del disagio cristiano nel corso del secondo millennio.

Riferendomi a un indimenticabile contributo del padre Ludwig Hertling del 1943,<sup>8</sup> vengo continuamente condotto verso una rispo-

---

<sup>7</sup> Testo della Sessione XXV, da *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, p. 797: «Sacrosancta synodus ... praecipit, ut, quidquid ab illis praestitum est, sanctissimo Romano pontifici exhibeatur, ut eius iudicio atque auctoritate terminetur et evulgetur. Idemque de catechismo, a patribus, quibus illud mandatum fuerat, et de missali et breviario fieri mandat».

<sup>8</sup> L. HERTLING, SJ, *Communion und Primat*, in *Miscellanea Historiae Pontificiae*, VII, 1943, pp. 3-48.

sta che tende irresistibilmente a profilarsi come una «carezza di un senso vero di comunione» sentito come intuizione più intima di quella che è la realtà della Chiesa.

Provo a pensare come in tutte le disposizioni del concilio di Trento il tema Chiesa sarebbe quello che sorregge e risolve tutti gli altri. Quale sarà il motivo per cui esso rimane sempre come sotterraneo e non può venir esplicitato? Tutta la rivoluzione protestante è sviluppo di quel *Turmerlebniss*, che cerca di arrivare a Cristo per una via puramente individuale. Una interessante pubblicazione dal titolo *Sentire ecclesiam*, pubblica un contributo di E. Iserloh<sup>9</sup> in cui appare come nell'intero movimento della Devotio Moderna e nello stesso libro della *Imitazione di Cristo* la parola Chiesa compare solo come edificio e non affiora come realtà teologica. E così la Chiesa viene intesa unilateralmente come *potestas* e come gerarchia.

Ho l'impressione che si stia rientrando appena ora da questa deplorabile unilateralità. La Costituzione Liturgica, che non a caso anticipa decisamente il profilo della nuova ecclesiologia, dichiara nel suo articolo n. 26 «che le azioni liturgiche sono azioni della Chiesa che è sacramento di unità cioè popolo santo radunato e ordinato sotto la guida dei Vescovi». E la Costituzione *Lumen Gentium* all'articolo n. 5 sa dire che l'intera Chiesa risulta come «de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata».

Sono parole che recepiscono in pieno una linea di pensiero tutta propria dei padri antichi, da Tertulliano a Cipriano, da Agostino a san Leone Magno. Esemplarmente Agostino dichiara che «nulla interpretatio indiget canonicarum scripturarum testimonia, quae commendant Ecclesiam in totius orbis communione consistere».<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> E. ISERLOH, *Die Kirchenfrömmigkeit in der 'Imitatio Christi'*, in J. DANIELOU - H. VORGRIMMER (edd.), *Sentire ecclesiam*, Freiburg i.Br. 1961, pp. 251-267.

<sup>10</sup> Citato in L. HERTLING, SJ, *Communion und Primat*, p. 3, n. 1.

## **Epilogo**





## «Si quis dixerit»

di *Crispino Valenziano*

«... non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera ita ut bona Deum operari proprie et per se ... adeo ut sit proprium Eius opus non minus proditio Judae quam vocatio Pauli, a.s.»

Conc. Trid. Sess. VI, 13 jan. 1547, *Canones de iustificatione* 6

Mi è stato vero e proprio colpo di folgore – del genere che «viene da oriente e brilla sino ad occidente» ... – mentre m'intrattenevo sull'ultime pitture di Michelangelo nella Cappella Paolina in Vaticano con la 'vocazione' apostolica di Paolo e la 'estrema' chiamata di Pietro, realizzare come la improponibile sfalsatura dell'artista dalla retta fede sulla Giustificazione si legga con critica adeguata collegandola, sì, agli atteggiamenti spirituali di Vittoria Colonna, ma no quasi che egli si sia tirato indietro dai rischi della Protesta soltanto nella fase in cui i *novatores* si ribelleranno dichiaratamente a Roma. Escludendo letture ideologiche dell'arte michelangiolesca l'Artista non ha bisogno d'essere 'riscattato' affinché ci si spieghi il tormento della sua vita e delle sue opere; e sarà bene, invece, apprendere dalla marchesa di Pescara le aspirazioni ecclesiali, i desideri di riforma, le considerazioni dottrinali, l'operatività cristiana, del cardinale Reginald Pole che nella «acerba atra tempesta» del secolo XVI lei ha fatto propri contagiandone così la 'eroicità' e il 'genio' del suo amico di tutta affezione, anche lei insieme a lui tanto travagliata nel pensare e nell'agire quanto aliena da «altra barca»:

«Potess'io in questa acerba atra tempesta  
del travagliato mondo, entrar nell'arca  
col caro a Dio Noè poi ch'altra barca  
non giova all'acqua perigliosa e infesta!

O con la schiera ebraica ch'ardita e presta  
l'aperto Rosso Mar sicura varca  
e poi sul lito, del gran peso scarca,  
ringrazia Dio cantando in gioia e festa  
O con Pietro il mio core, allor ch' io sento  
cader la fede al sollevar dell'onde,  
dalla divina man sentissi alzarsi!

E se al lor l'essere mio non corrisponde  
non è il favor del Ciel scemato e spento  
né quei soccorsi fur mai lenti e scarsi».<sup>1</sup>

Do adesso alla stampa il mio *S. Paolo e S. Pietro di Michelangelo nella Cappella Paolina*<sup>2</sup> nel quale ho documentato ciò che sto accennando su Michelangelo; ma su Vittoria mi soffermo qui con certe sue rime o qualche inciso di lettere sintomatici.

Il cardinale Reginald Pole, si sa, è stato il suo referente privilegiatissimo. Ella scrisse di lui al cardinale Cervini, poi papa Marcello II: «Ill.mo e Rev. Monsignor Osservandissimo, Quanto più ho avuto modo di guardar le azioni del Reverendissimo Monsignor d'Inghilterra, tanto più m'è parso vedere, che sia vero e sincerissimo servo di Dio. Onde quando per carità si degnia rispondere a qualche mia domanda mi par di essere sicura di non poter errare seguendo il suo parere ...».<sup>3</sup>

Ugualmente alla Serenissima Regina di Navarra: «... Ne ragiono assai col Reverendissimo Pole, la cui conversazione è sempre in cielo, e solo per l'altrui utilità riguarda e cura la terra ...».<sup>4</sup> E appunto dal Reverendissimo Monsignor d'Inghilterra lei ha compreso l'equilibrata, difficoltosissima, bilancia tra l'«alga» che impiglia e il «fango» che ingolfa la rete del Pescatore sino a metterne in rischio la stessa barca:

«Veggio d'alga e di fango omai sì carca,  
Pietro, la rete tua che se qualch'onda  
di fuor l'assale o intorno la circonda  
potria spezzarsi e a rischio andar la barca  
La qual, non come suol, leggiera e scarca  
sovra il turbato mar corre a seconda,

---

<sup>1</sup> V. COLONNA, *Rime e Lettere*, a cura di G.E. SALTINI, Firenze 1860, parte II, p. 98.

<sup>2</sup> C. VALENZIANO, *S. Paolo e S. Pietro di Michelangelo nella Cappella Paolina in Vaticano*, Città del Vaticano 2010.

<sup>3</sup> V. COLONNA, *Rime e Lettere*, p. 415.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 427.

ma 'n poppa e 'n prora all'una e all'altra sponda,  
è grave sì ch'a gran periglio varca

Il tuo buon successor ch'alta cagione  
dirittamente elesse, e core e mano  
move sovente per condurla a porto

Ma contra 'l voler suo ratto s'opponne  
l'altrui malizia, onde ciascun s'è accorto  
ch'egli senza 'l suo aiuto adopra invano».<sup>5</sup>

Vittoria morirà il 27 febbraio 1547 – sono oggi 463 anni – trentun giorni, un mese appena, appresso alla promulgazione del *De iustificatione* nel Concilio – iniziato *in re* il 13 dicembre 1545, con la presidenza dei cardinali legati papali Gian Maria del Monte il futuro Giulio III, Marcello Cervini il futuro Marcello II, e Reginald Pole che ne scrisse il discorso introduttivo (letto in aula dal Segretario) diretto a coscientizzare le responsabilità proprie e la benevolenza agli altri ponendosi davanti al giudizio di Dio. Il cardinal Pole si era assentato, con il consenso del papa Paolo III, ufficialmente per malattia, in effetti perché depresso dai lavori e dal decreto in questione, a suo parere non sufficientemente attenti nel vagliare le 'ragioni degli eretici' mantenendo una *via media* da ricercare e promuovere tra le parti.

Ora, a me pare che proprio tali ragioni, o meglio le ragioni della sua 'bilancia' equilibrante, stiano in travagliato recupero nel Dialogo bilaterale e nella scaturita *Dichiarazione congiunta tra la Chiesa cattolica e la Federazione luterana mondiale circa la dottrina della giustificazione*, del 31 ottobre 1999. Tuttavia, senza che tuttora ne emerga quanto e come la stessa Dichiarazione congiunta sia ad esse consonante; infatti, leggere le ragioni *De reformanda Ecclesia* di Reginald Pole appresso alle logiche ecumeniste dopo il Vaticano II è accostare il Tridentino stando al punto critico di risoluzione della *quaestio* che, nel tornante decisivo verso la modernità, faceva controriforma della Riforma e riforma della Controriforma – analogamente a rileggere puntualmente Carlo Borromeo inteso prima del Vaticano II l'iniziale adattatore della liturgia e delle arti per la liturgia alla discontinuità barocca ed oltre (ho documentato nel mio *Liturgia. Chiesa in corso d'opera*).<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>6</sup> C. VALENZIANO, *Liturgia. Chiesa in corso d'opera*, Roma 2008.

Ragioni le sue che, secondo me, coincidono stimolanti con il puntualissimo senso antropologico e cristologico da lui influito nella spiritualità che fedelmente è stata recepita ed è stata vissuta fedelmente da Vittoria Colonna, per sé e nella cerchia dei suoi amici a Viterbo, eminente tra tutti Michelangelo. Eccone l'eco distintissima:

«Qual pietoso miracol grande ond'io  
sento per grazia le due parti estreme,  
il divino e l'uman, sì giunte insieme  
ch'è Dio vero Uomo e l'uomo è vero dio

Erge tant'alto il mio basso disio  
e scalda in guisa la mia fredda speme  
ch'el cor libero e franco or più non geme  
sotto l'incarco periglioso e rio

Con la piagata Man, dolce e soave  
giogo m'ha posto al collo, e lieve peso  
sembrar mi face col suo lume chiaro

All'alme umili con secreta chiave  
apre il tesoro suo, del quale è avaro  
ad ogni cor d'altre voglie acceso».<sup>7</sup>

Certo, 'Cristo in croce', similissimamente che a Michelangelo, a lei è 'scrittura' ed è 'scultura' nel cuore – potrebbe non esserlo a Cristiani? –:

«I santi chiodi omai sian le mie penne  
e puro inchiostro il prezioso Sangue  
purgata carta il sacro Corpo esangue  
sì ch'io scriva nel cor quel ch'ei sostenne».<sup>8</sup>

E:

«La fe' mostra al disio gli eterni e grandi  
obblighi che mi stanno in mille modi  
altamente scolpiti in mezzo al core».<sup>9</sup>

Ma no scrittura né scultura aliena dalla fede-speranza matrice della carità che opera; fede-speranza che fuga il timore servile alieno dal fervore dello Spirito:

---

<sup>7</sup> V. COLONNA, *Rime e Lettere*, p. 21.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 1, 5-8.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 4, 9-11.

«Non si può aver cred'io speme vivace  
delle promesse eterne se un timore  
qual fredda nebbia intorno al nostro core  
s'oppon sovente all'alta ardente Face

Né fede per la cui luce verace  
gioia si vive ed opra per amore...». <sup>10</sup>

«... la tua Sposa nostra vera madre:  
rinnova in lei l'antiche opre leggiadre  
che nacquer sol di caritate ardente». <sup>11</sup>

A me personalmente, poi, fanno armonica trascrizione immaginifica di 'sublime' e di 'stupore' la *Parusia del Giudizio* che Michelangelo dipingeva in Sistina, la *Crocifissione di S. Pietro* e la *Conversione di S. Paolo* che affrescava nella Cappella Paolina: Paolo che Vittoria vedeva figurare, Pietro che Michelangelo figurò quando Vittoria compose di tali rime e gliene lasciò; egli scrisse al nipote Leonardo il 7 marzo del 1551 allor che lei era scomparsa: «... un libreto in carta pecora che (Vittoria) mi donò circa dieci anni sono, nel quale è centotre sonetti. Senza queglii che mi mandò poi a Viterbo in carta bambagina, che son quaranta, quali fece legare nel medesimo libreto ...». <sup>12</sup> Ed egli stesso ne componeva.

Accosta la loro reale verità con finezza e la loro vera bellezza senza ideologizzare: ne sarai persuasa/o e indotto/a in meraviglia di colori scolpiti perché se ne architetti *de vita in Spiritu per Christum*.

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 145, 1-6.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 163, 3-7.

<sup>12</sup> MICHELANGELO, *Rime e Lettere*, a cura di P. MASTROCOLA, Torino 1992, p. 263.





*collana*  
**SCIENZE  
RELIGIOSE**  
*Nuova serie*



ISBN 978-88-10-41523-8



9 788810 415238 >

**€ 23,70**  
(IVA compresa)